MIRCEA FLONTA



GÂNDITORUL SINGURATIC
CRITICA ŞI PRACTICA FILOZOFIEI LA LUDWIG WITTGENSTEIN

HUMANITAS

GÂNDITORUL SINGURATIC
Critica și practica filozofiei la Ludwig Wittgenstein

Gedruckt mit Unterstützung des Bundesministeriums
für Bildung, Wissenschaft und Kultur Wien

Tipărit cu sprijinul Ministerului Federal
al Educației, Științei și Culturii din Viena

MIRCEA FLONTA (născut în anul 1932), profesor consultant la Facultatea de Filozofie a Universității din București. Domenii principale de preocupări: epistemologia clasică și analitică, teoria cunoașterii științifice, studii kantiene și wittgensteiniene. Numeroase cărți, studii și articole în această arie tematică, publicate în țară și peste hotare. Traduceri, în colaborare, din David Hume, Immanuel Kant, Albert Einstein, Moritz Schlick, Karl Popper și Ludwig Wittgenstein. Ultima carte: *Kant în lumea lui și în cea de azi*, Editura Polirom, 2005.

MIRCEA FLONTA

GÂNDITORUL SINGURATIC

CRITICA ȘI PRACTICA FILOZOFIEI LA LUDWIG WITTGENSTEIN





HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta: IONUȚ BROȘTIANU

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
FLONTA, MIRCEA
Gânditorul singuratic : critica și practica filozofiei la Ludwig Wittgenstein / Mircea Flonta. – București: Humanitas, 2008
ISBN 978-973-50-2109-2

1

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel./fax 021/311 23 30
C.P.C.E. – CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE

Există un gen particular de paseism, care are tradiție în cultura română. Se lasă să se înțeleagă, chiar dacă nu se spune, că gânditorii de primă mărime aparțin unui trecut mai mult sau mai puțin îndepărtat. Ultimul din această galerie a „eroilor gândirii", ni se sugerează adesea, ar putea fi Kant, Hegel sau, eventual, Nietzsche. Gândire înaltă și secol XX nu par să rimeze. Heidegger ar constitui singura și marea excepție.

Dacă măsura noastră va fi însă capacitatea unei minți de a înnoi în mod radical temele, interogațiile și practica filozofiei, atunci va trebui să ne amintim și de Ludwig Wittgenstein. În reflecția modernă privitoare la dreptul la existență și la menirea filozofiei, opera lui constituie o provocare ce poate fi comparată cu cea pe care au reprezentat-o, cu un secol și jumătate mai înainte, *Criticile* lui Kant.

Wittgenstein a fost aproape necunoscut în România, înainte de 1990. Îmi amintesc că într-o discuție prilejuită de mica reuniune care a avut loc, în 1989, cu ocazia împlinirii a o sută de ani de la nașterea filozofului, o persoană onorabilă și cultivată din punct de vedere filozofic și-a exprimat îndoiala că însemnătatea lui ar putea fi comparată cu cea a unui gânditor ca Henri Bergson (!). Wittgenstein a rămas, la noi, până astăzi puțin cunoscut și discutat în afara unor grupuri restrânse de profesioniști

ai filozofiei și a cercurilor culturale de orientare postmodernistă. În comparație cu receptarea gândirii sale în lumea largă, cu impulsul pe care îl oferă ea astăzi, atât cercetării filozofice, cât și dezbaterii de idei, faptul mi se pare a fi un semn al provincialismului.

În ultimul timp, au fost traduse în limba română câteva lucrări importante ale lui Wittgenstein. Rezultatele abordării directe a studiului lor nu vor fi însă încurajatoare, nici chiar în cazul unor cititori exersați în filozofie. Ceea ce îi va izbi și nedumeri nu vor fi atât ideile ca atare, cât un anumit mod de a gândi. Cititorul lui Wittgenstein trebuie să fie prevenit cu privire la particularități ale orientării gândirii sale, lucru greu de obținut consultând dicționare, enciclopedii sau introduceri generale în filozofia contemporană. S-ar putea spune că apropierea de Wittgenstein, ca sistem de referință în orizontul gândirii, se află astăzi la noi aproximativ în același punct în care era acum un secol cultivarea clasicilor filozofiei. Dacă în acea vreme erau justificate cărți cu titluri ca *Viața și opera lui Kant*, mi se pare că același lucru este valabil, astăzi, pentru Wittgenstein.

Cartea de față urmărește, în principal, două obiective greu de armonizat. Primul este o prezentare a stilului gândirii filozofului austriac, a locului ei în peisajul filozofic de ansamblu. O prezentare ce se dorește a fi accesibilă pentru cititorul cu pregătire filozofică, dispus să o parcurgă cu atenție și să o confrunte tot timpul cu texte scrise de Wittgenstein. Al doilea obiectiv este formularea și susținerea unor puncte de vedere și interpretări personale, în confruntare cu o parte a imensei literaturi de comentariu și exegeză. Aceste două obiective sunt, de cele mai multe ori, strict despărțite în literatura de largă circulație internațională despre Wittgenstein, publicată îndeosebi în limba engleză. Pentru cel ce se adresează cititorului

român de astăzi, primul obiectiv va fi, desigur, prioritar. Urmărirea lui va veni în întâmpinarea interesului celor mai mulți dintre cei care vor lua în mână această carte. Se va înțelege însă că autorului i-a fost greu să-l urmărească într-un mod cu totul impersonal, să se abțină să spună lucruri care ar putea să intereseze pe acei, mult mai puțini, care au investit deja în studiul operei filozofului.

Nu îmi fac iluzii că există obstacole considerabile în calea unei receptări a gândirii lui Wittgenstein în cultura română care să se apropie de cea pe care o are opera lui în cultura de limbă engleză sau în cea a altor limbi de circulație universală. Căci scrierile lui Wittgenstein nu poartă pecetea nici unuia din acele atribute care stârnesc în mod tradițional prețuirea și admirația elitei noastre intelectuale: monumentalitatea construcției, solemnitatea ostentativă a meditației existențiale sau o anumită strălucire stilistică. Reprezentările despre excelență sunt însă până la urmă diverse; ele se pot și schimba.

Cartea nu este o monografie, dar nici o colecție de studii separate. Între cele cinci studii există multe conexiuni, iar ordinea lor nu este întâmplătoare. Ele au fost scrise totuși în așa fel încât să poată fi citite și separat. Primul studiu se concentrează asupra relației, în felul ei unică, dintre personalitatea și gândirea lui Wittgenstein. Cel de-al doilea este, în principal, o încercare de a situa filozofia lui de tinerețe. Ultimele trei își propun să scoată în evidență, din perspective diferite, profilul cu totul aparte al gândirii sale de mai târziu.

Toate aceste studii au fost scrise în ultimii doi ani, pe fundalul unor preocupări intermitente pentru filozofia lui Wittgenstein, care au o vechime de peste douăzeci de ani. Aceste preocupări au fost cultivate prin traduceri, publicații și seminarii cu masteranzi și doctoranzi ai Facultății de Filozofie. În elaborarea unora dintre studii

am pornit de la publicații anterioare. (Lista lor se găsește la sfârșitul volumului, în cadrul „Bibliografiei".) Studiile, ca și părți din aceste studii, au grade diferite de dificultate. Cititorului mai puțin exersat, dar interesat de personalitatea fascinantă a lui Witttgenstein, îi recomand îndeosebi primul studiu și părți ale celui din urmă. Cele mai mari dificultăți le va putea avea cu capitolele 4 și 5 ale studiului despre *Tractatus*. Peste ele pot sări toți cei ce doresc să evite parcurgerea unor regiuni mai aride ale filozofiei teoretice. Mi se mai pare important de precizat că, dincolo de trimiterile la literatura consultată, notele reprezintă o parte integrantă a textului.

Nu pot să apreciez cât de mult datorez numeroaselor discuții pe care le-am avut de-a lungul anilor cu colegi, doctoranzi și alți studenți avansați asupra textelor lui Wittgenstein, cu o mențiune specială pentru acei colegi care au fost colaboratorii mei în traducerea unora din aceste texte. Amintesc aici numele celor care au citit studii reunite în acest volum, formulând observații și sugestii pentru care le rămân îndatorat: Mircea Dumitru, Gheorghe Ștefanov, Theodor Gugiu, Cătălin Cioabă, Eduard Morar. Ca și cu alte prilejuri, m-am bucurat de sprijinul personalului Bibliotecii Facultății, în primul rând al dlui Titus Lateș. Le transmit, și pe această cale, mulțumirile mele. Doresc să-i mulțumesc de asemenea redactorului cărții, dl Dragoș Dodu. Munca sa atentă, discretă, dar importantă, a contribuit la îmbunătățirea textului.

Mircea Flonta,
februarie 2008

O VIAȚĂ DE EROU?

„A practica filozofia a fost pentru el o problemă de morală. A face asta numai pentru a câștiga într-un joc al inteligenței nu-l preocupa deloc."

Alice Ambrose, *Ludwig Wittgenstein. A Portrait*

Constantin Noica a spus odată că filozofia lui Wittgenstein nu îl atrage, dar că tot ceea ce află despre omul Wittgenstein îl fascinează. Că Noica era conștient de opoziția ireconciliabilă dintre orientarea gândirii sale și cea a autorului *Tractatus*-ului nu ne va surprinde. Ne putem însă întreba ce anume l-a putut impresiona în ceea ce a aflat despre viața lui Wittgenstein.

Existența altor oameni i-a putut atrage atenția lui Noica îndeosebi prin ceea ce i s-a părut exemplar din punctul de vedere al propriilor sale opțiuni: dezinteresul pentru bunuri materiale, pentru succes vizibil, cultivarea acelei austerități care favorizează deplina concentrare asupra lumii ideilor.[1] Dacă ceea ce a provocat admirația lui Noica a fost puterea lui Wittgenstein de a renunța la tot ceea ce nu servește unei înfăptuiri majore pe tărâmul gândirii, atunci ar fi fost poate mai potrivit ca el să-și aducă aminte de Spinoza sau de Kant. Aceștia au fost oameni pentru care o viață netulburată de evenimente exterioare, de drame personale a putut asigura ambianța propice unei reflecții tenace și prelungite.[2] De îndată ce și-au recunoscut vocația, biografia lor nu a mai reprezentat decât o succesiune de pași prin care a luat naștere acea operă pe care au lăsat-o posterității. Viața lor a fost pe deplin acaparată și epuizată de exercițiul speculației pure. O viață „trăită în idee", ar fi spus Noica, acea viață pe care și-a dorit-o și pentru sine.

S-ar putea însă ca interesul lui Noica pentru viața lui Wittgenstein să fi fost și expresia unor înclinații mai romantice, de altfel bine ascunse, a unei sensibilități pentru dramatismul autentic. Cursul vieții lui Wittgenstein părea să fie predeterminat de nașterea lui în una din cele mai bogate familii ale înaltei burghezii austro-ungare. Mai multe căi îi erau larg deschise: cea de a se consacra unei vieți active, dând curs dorinței tatălui său de a-i continua cariera de om de afaceri, cea de a-și cultiva detașat și discret interesul pasionat pentru artă, în primul rând pentru muzică, alegând o existență contemplativă, nu lipsită de distincție și noblețe, în sfârșit opțiunea pentru viața mondenă a păturii sociale căreia îi aparținea prin naștere. O viață în lumea afacerilor nu l-a atras pe tânărul Ludwig. El nu avea aptitudini pentru a se impune în confruntarea cu alții, într-o competiție dură. Dacă atât seriozitatea lui morală, cât și sentimentul responsabilității sociale, puternic prezente în atmosfera vieții de familie, îi închideau și calea spre o viață comodă și relativ parazitară. El ar fi putut, desigur, să o aleagă pe cea de prețuitor și protector al artelor. De această cale l-a îndepărtat, mai întâi, dorința afirmării printr-o activitate creatoare independentă și, apoi, începând cu anii Primului Război Mondial, un sentiment acut al tragismului vieții, care nu putea fi armonizat cu acea existență senină ce i se potrivește unui mecena. Wittgenstein a fost astfel împins spre rupturi radicale, înfăptuite prin renunțări care au conferit vieții sale o aură de mister și de dramatism: participarea voluntară la un război care nu a fost pentru el o cauză patriotică, renunțarea după încheierea războiului la o moștenire ce reprezenta o avere considerabilă, angajarea lui ca învățător în sate sărace din munții Austriei, atitudinea cu totul detașată față de cariera academică, după ce acceptase, fără entuziasm, o bursă și apoi o poziție de profesor la Cambridge,

abandonarea prematură a profesoratului în 1947. Este de presupus că asemenea renunțări, care amintesc de parabolele biblice și de îndemnurile lui Iisus, venite din partea unui om care nu s-a socotit niciodată un bun creștin, l-au impresionat pe Noica. Ca și refuzul persistent al lui Wittgenstein de a vedea în practica filozofiei o profesie. Pentru Noica, modul cu totul aparte în care a înțeles Wittgenstein să funcționeze ca profesor de filozofie[3] a putut reprezenta mai mult decât o confirmare a convingerii sale că o minte independentă și creatoare se va adapta cu greu obligațiilor pe care le implică acest rol. Noica nu putea să nu admire lipsa totală de disponibilitate a lui Wittgenstein pentru compromisuri care au fost acceptate chiar și de minți strălucite.[4]

Într-un punct esențial, modul în care a trăit Wittgenstein nu se conformează însă reprezentărilor lui Noica despre o viață închinată gândirii. Căci Wittgenstein nu a trăit pentru o operă, așa cum au trăit Kant și, *mutatis mutandis*, Noica. El a năzuit pur și simplu să trăiască într-un mod autentic, adică să fie pe deplin sincer cu el și cu alții, în acest sens *anständig* (un cuvânt care este tradus într-un mod nesatisfăcător prin *onest* sau *cuviincios*). Tot ceea ce a gândit și a scris va putea fi înțeles mai bine drept un reflex al acestei năzuințe. Pentru el viața onestă era condiția de căpetenie a unei realizări intelectuale. Wittgenstein a crezut că însemnările sale filozofice vor câștiga în autenticitate numai dacă el se va strădui din toate puterile să trăiască întru bine și frumos. În mod sigur, nu a crezut că gândurile sale ar putea fi bine înțelese de cei care nu s-ar interesa de modul în care a trăit, așa cum a avut dreptate să creadă Kant sau a afirmat Noica.

Reprezentarea curentă a istoricilor filozofiei și culturii despre un drum al vieții supus contingențelor și vicisitudinilor de tot felul și un drum al gândirii care ar exprima

libertatea creației nu i se potrivește lui Wittgenstein. El se asemăna cu foarte puțini gânditori ai trecutului, cum au fost, de pildă, Sfântul Augustin sau Kirkegaard. În cazul acestora nu am fi îndreptățiți să spunem: putem să le uităm viața, ceea ce ne interesează este, până la urmă, opera pe care au lăsat-o. Wittgenstein nu a scris pentru a lăsa posterității o operă. Ceea ce a scris el reprezintă mai degrabă expresia și mărturia a ceea ce a gândit într-un moment sau altul asupra propriei existențe, a modului cum trăia și a modului cum s-ar cuveni să trăiască. Dacă în cazul majorității covârșitoare a autorilor de care se interesează istoricii filozofiei cunoașterea împrejurărilor vieții, a personalității și caracterului sunt importante în măsura în care ele pot să indice și să explice influențe ideatice la care au fost supuși și să dea astfel socoteală de modul în care au ajuns în stăpânirea ideilor și proiectelor lor intelectuale, apoi cu Wittgenstein lucrurile stau altfel. Lui nu i se poate aplica schema uzitată, cea de a înregistra descoperirea vocației și cultivarea ei sistematică, emergența proiectului unei opere și înfăptuirea lui pas cu pas, pentru a conchide că opera vorbește de la sine, că ea ne spune singură totul. Altfel spus, nu ambiția intelectuală, dorința de a lăsa în urma lui o operă l-au determinat pe Wittgenstein să scrie, ci, în primul rând, nevoia de a obține clarificări care aveau pentru el o semnificație existențială nemijlocită. După ce a crezut că a răspuns întrebărilor pe care și le-a pus în procesul elaborării *Tractatus*-ului, Wittgenstein a încetat mulți ani de zile să facă însemnări filozofice. El și-a notat însă gândurile doar cu câteva zile înaintea unui sfârșit pe care îl aștepta, în aprilie 1951. În ultimii douăzeci de ani ai vieții, a scris zeci de mii de pagini fără a publica un singur rând, lăsând pe seama moștenitorilor săi testamentari decizia publicării sau nepublicării acelor manuscrise pe care nu le-a distrus.

Ne găsim, fără îndoială, în fața unei relații aparte, *sui generis*, între modul cum a trăit și a resimțit viața o personalitate excepțional de puternică și ceea ce vom putea numi opera lui.[5] Cercetarea acestei relații va constitui obiectul paginilor care urmează.

*

* *

Ludwig Josef Johann Wittgenstein, fiul lui Karl Wittgenstein și al Leopoldinei Kalmus, s-a născut în Viena, la 26 aprilie 1889. Tatăl său, unul dintre cei mai energici și bogați industriași ai imperiului, cel care a pus aici bazele industriei fierului și oțelului, era descendentul unei familii evreiești convertite la protestantism încă în prima jumătate a secolului. Mama lui era catolică. Copilul, ultimul copil al părinților, a fost botezat în religia mamei. Ludwig a crescut într-o familie mare având trei surori și patru frați. Tatăl era un caracter deosebit de puternic și de autoritar. Faptul merită să fie menționat deoarece coliziunea cu autoritatea lui a contribuit la sinuciderea în prima tinerețe a doi dintre frații lui Ludwig. Ceea ce a făcut ca el și fratele său Paul să fie tratați apoi cu mai multă blândețe și înțelegere.[6]

Informații de primă mână despre firea și înclinațiile lui Ludwig Wittgenstein sunt cuprinse în amintirile despre familie pe care le-a scris, spre sfârșitul vieții, sora lui cea mai vârstnică, Hermine. Ea îl înfățișează drept un copil sensibil, interiorizat, interesat mai mult de instalații tehnice decât de natura înconjurătoare. Hermine povestește că încerca să reproducă în miniatură instalații tehnice, de exemplu o mașină de cusut. Simțea o mare nevoie de afecțiune și de înțelegere. Nu se apropia ușor de copiii de vârsta lui, avea puțini prieteni, se adapta greu în medii

noi, mai puțin prietenoase. Până în 1903, la 14 ani, Ludwig nu a frecventat școli publice, fiind instruit acasă, după planuri de învățământ concepute de tatăl său. În acel moment, acesta a decis ca Ludwig să urmeze în continuare liceul real din Linz, o școală care oferea o pregătire preponderent științifică și practică. Par să fi existat cel puțin două temeiuri pentru această decizie. Primul a fost cunoașterea nesatisfăcătoare a limbilor clasice. Exista temerea că Ludwig nu va satisface, în această privință, cerințele minime impuse celor care frecventau liceele cu profil umanist ale Vienei. Cel de-al doilea, probabil mai important, a fost dorința tatălui ca fiul său mai mic să primească o pregătire tehnică, o pregătire care i-ar putea fi de folos atunci când îi va prelua afacerile.

La Linz, Ludwig s-a simțit ca un străin într-un mediu neprietenos. Își percepea colegii drept atât de îndepărtați, încât li se adresa cu „dumneavoastră". Sora Hermine a remarcat că interesele și lecturile sale erau cu totul diferite de ale lor. „Se poate presupune că era puțin mai în vârstă decât ceilalți băieți din clasa lui, dar în mod sigur incomparabil mai matur și mai serios. Înainte de toate, el era însă extraordinar de sensibil și pot să-mi închipui că de aceea colegii lui de școală îi apăreau ca venind dintr-o altă lume, din una teribilă!"[7]

De ce să-i fi apărut lumea tinerilor de vârsta lui drept una „teribilă"? Foarte probabil datorită înclinației lui Ludwig de a acorda multă atenție aspectelor morale ale relației cu sine și cu ceilalți, ceva cu totul neobișnuit, cu deosebire la o asemenea vârstă. Mai târziu, își va aminti că încă la 8-9 ani își punea o întrebare pe care și-o pun doar oamenii maturi care gândesc independent, și nu de puține ori moraliștii: „De ce trebuie să spunem adevărul de vreme ce este avantajos să mințim?" Și va aprecia că înclinația de a se lăsa acaparat de asemenea reflecții a fost

caracteristică deja pentru ființa lui de copil mare și de adolescent.[8] Ceea ce l-a deosebit și l-a despărțit de tinerii de aceeași vârstă pare să fi fost, așadar, o seriozitate morală precoce. O seriozitate care era în contrast cu un curs cu totul obișnuit al dezvoltării intelectuale. În copilărie, nu s-a distins prin abilități deosebite. În casa părintească apărea, dimpotrivă, drept mediocru în raport cu însușirile excepționale ale fraților și surorilor sale. Nu a lăsat să se întrevadă nici una din înzestrările muzicale și literare timpurii ale acestora. Mai mult, timorat de standardele artistice foarte înalte din familie, nu a învățat, spre deosebire de frații și surorile sale, nici un instrument muzical și nu s-a lăsat ispitit, ca mulți alți adolescenți, de exerciții literare diletante. Lipsit de încredere în sine, sfios și reținut, se distingea prin bună-creștere, printr-o politețe fără cusur și prin dorința de a fi bine văzut de familie, de a răspunde așteptărilor tatălui său. Ca elev, nu a atras în nici un fel atenția profesorilor săi. La liceul din Linz rezultatele sale școlare au fost modeste.[9] Câțiva ani mai târziu, tânărul Ludwig se va înfățișa însă drept o cu totul altă persoană, atât din punctul de vedere al prestațiilor intelectuale, cât și din cel al tăriei caracterului, al independenței față de opinia celorlalți.

Absolvind în 1906 liceul real din Linz, Wittgenstein a studiat apoi trei semestre construcția de mașini la Universitatea Tehnică Charlottenburg din Berlin, apreciată pe atunci drept cea mai bună universitate tehnică a Germaniei. A obținut un certificat de absolvire în mai 1908 și, la îndemnul tatălui său, și-a continuat studiile tehnice la Departamentul de inginerie al Universității din Manchester. Aici s-a concentrat asupra unor cercetări și experimente de aeronautică, muncind cu multă conștiinciozitate. A înregistrat proiectul unei invenții, sub titlul *Îmbunătățiri ale elicelor aplicabile mașinilor de zbor*, pentru care a și obținut

patentul în luna august 1911. Totul părea să indice orientarea spre o carieră de pilot și de inginer de aviație, ceea ce ar fi venit oarecum în întâmpinarea așteptărilor tatălui său. Era o perspectivă pe care părea să o accepte. Aspira, ce-i drept, spre realizări mai înalte, dar era departe de a fi convins că le-ar putea atinge. Interesele sale s-au deplasat însă treptat de la studiul matematicilor pe care le utiliza în cercetările sale tehnice spre preocupări de fundamente ale matematicii. A descoperit, în departamentul de inginerie, doi colegi cu interese asemănătoare; se întâlneau în fiecare săptămână. În felul acesta, a aflat că tocmai un englez, Bertrand Russell, adusese recent contribuții importante în acest domeniu. Lucrarea lui Russell *Principia mathematica* apăruse în 1903. Se pare că atunci a fost prima dată când Wittgenstein a auzit vorbindu-se de Russell. Studiul cărții sale i-a stârnit entuziasmul, declanșând o adevărată pasiune pentru acele probleme de un nivel suprem de puritate și abstracție care se situează la interfața dintre matematică, logică și filozofie. Wittgenstein îi scrie lui Russell, care era atunci la Universitatea din Cambridge. În toamna anului 1911, sosește aici cu intenția de a studia sub îndrumarea lui Russell. Rămâne totuși înscris mai departe ca student la Manchester. Hotărârea de a renunța la o carieră tehnică pentru a se consacra logicii și filozofiei nu fusese încă luată. Ezita deoarece nu dorea să-i producă o decepție tatălui său care era grav bolnav, dar în primul rând fiindcă nu era convins că posedă înzestrările necesare pentru a realiza ceva în domeniul pe care îl cultiva pe atunci Russell. Iar atât timp cât nu avea această convingere nu dorea să-și consacre viața filozofiei. Singura persoană care i-ar fi putut oferi o asigurare în această privință era chiar Russell. Înainte ca Wittgenstein să plece în Austria, pentru vacanța de Crăciun a anului 1911, Russell îi promisese un răspuns

dacă îi va prezenta câteva din gândurile sale, într-un text scurt. Russell și-a amintit mai târziu că încă de la citirea primei propoziții a textului pe care i l-a înmânat Wittgenstein, după întoarcerea lui la Cambridge, și-a dat seama că se găsește în fața unei minți excepționale, mult superioare celei a studenților săi englezi de până atunci. Abia după ce Russell i-a spus că poate să renunțe liniștit la studiile sale tehnice a început Wittgenstein să creadă că visul unei activități creatoare în sfera gândirii pure nu este pentru el o himeră. A simțit că viața lui capătă pentru prima dată cu adevărat o țintă și un sens. Încrederea i-a fost întărită de discuțiile pe care le avea aproape zilnic cu Russell. Acesta era tot mai convins că dintre toți oamenii pe care îi cunoștea tânărul austriac este singurul capabil să-i continue cu succes opera logico-filozofică. Există numeroase mărturii în această privință. Când sora lui Ludwig, Hermine, a făcut o vizită la Cambridge, în vara anului 1912, Russell a invitat-o la ceai. Hermine își amintește: „Dintr-odată, Russell mi-a spus: «Așteptăm ca următorul pas mare în filozofie să fie făcut de fratele dumneavoastră.» Declarația lui a fost pentru mine atât de extraordinară și de incredibilă, încât pentru un moment totul mi s-a făcut negru în fața ochilor. Ludwig este cu 15 ani mai tânăr decât mine și, deși avea deja 23 de ani, îmi apărea drept un om foarte tânăr, unul care învață încă. Nu e de mirare că nu am uitat niciodată acest moment."[10] În corespondența cu prietena lui, Ottoline Morrell, Russell relata că pe măsură ce-l cunoaște mai bine este tot mai impresionat de noul său student și prieten. Iar în *Autobiografie* își va rezuma impresiile pe care le-a câștigat deja în primele luni ale comunicării sale cu acesta în felul următor: „Wittgenstein este poate cel mai desăvârșit exemplu al geniului, așa cum era el conceput în mod tradițional: pasionat, adânc, încordat și dominator."

Este o imagine care i-ar fi surprins foarte mult pe toți cei care l-au cunoscut bine pe Ludwig în anii liceului și la începutul studiilor sale tehnice. Celor din familie, ca și din afara ei, le apărea drept un tânăr ascultător față de cei mai mari și conciliant, dornic să nu iasă din cuvântul tatălui său, așadar un june cumsecade, dar, evident, fără o personalitate puternică și însușiri ieșite din comun. Wittgenstein însuși își amintea că a fost un copil și un adolescent lipsit de încredere în sine și, de aceea, foarte preocupat să facă o bună impresie celor din jur. Mințea uneori din dorința de a răspunde așteptărilor celor apropiați. Insistența lui înverșunată de mai târziu de a mărturisi prietenilor adevăruri neplăcute despre sine poate fi înțeleasă drept o reacție extremă față de o asemenea purtare.

Cum a fost posibilă o transformare atât de radicală? Există motive serioase pentru a presupune că perioada de gestație a noii sale înfățișări a început încă din anii adolescenței. Întrebarea va fi, așadar: care au fost germenii acestei prefaceri, o prefacere care a putut apărea uimitoare celor ce l-au cunoscut atunci?

Ludwig Wittgenstein a crescut în mediul culturii vieneze a epocii. Iar în ambianța familiei iradierea la care a fost expus era deosebit de puternică. Tatăl său a fost un protector al artelor frumoase, un sprijinitor al avangardei artistice, bunăoară al compozitorului Arnold Schönberg sau al pictorului Gustav Klimt, iar mama făcuse din palatul familiei de pe Aleegasse un centru al vieții muzicale vieneze. Oaspeți obișnuiți ai casei erau personalități muzicale ca Johannes Brahms, Clara Schumann, Josef Labor și Gustav Mahler. Bruno Walter, cvartetul lui Joseph Joachim și Pablo Casals concertau cu ocazia serilor muzicale ale familiei. Fiii și fiicele lui Karl Wittgenstein beneficiaseră de o educație literar-artistică, în primul rând de una muzicală, deosebit de îngrijită.[11] Ca persoane profund îmbibate

de cultura clasică, așa cum era ea receptată în tradiția vieneză, se interesau de tot ce era nou în literatură, muzică, arte frumoase, arhitectură, în disciplinele umaniste și în dezbaterile de idei. Nu le puteau scăpa controversele iscate de acea critică a culturii întreprinsă de Karl Kraus în revista lui *Die Fackel*, de cartea lui Otto Weininger *Sex și caracter*, de psihanaliza lui Sigmund Freud, ca și de ecourile creației lui Robert Musil, Hugo von Hofmannsthal, Rainer Maria Rilke, Georg Trakl, Arnold Schönberg sau Adolf Loos. Cu atât mai mult cu cât cultura umanistă vieneză a epocii era una, iar publicul ei era unul și același. Separarea în sfere distincte, care a devenit ceva obișnuit mai târziu, era încă necunoscută. Interesul pentru literatură, artă și filozofie se împletea strâns cu aspirația spre clarificarea întrebărilor de ordin existențial pe care și le pune omul instruit care gândește cu propria sa minte, fie el scriitor, artist, jurist, medic sau om de știință.

Cercetătorii biografiei lui Wittgenstein sunt de acord că el a resimțit deosebit de puternic influența lui Kraus și a lui Weininger.[12] Acești autori, atât de diferiți din multe puncte de vedere, erau de acord că epoca în care trăiesc este o epocă a decadenței. Ei au reacționat față de ceea ce au perceput drept o criză a culturii și a moralei propunând, fiecare în felul lui, o reorientare radicală.

În eseurile sale polemice, Kraus a examinat evoluțiile de pe scena social-politică și culturală în lumina unei reflecții principiale asupra valorilor. În degradarea limbajului public, bunăoară, vedea simptomul coruperii spiritului și al degradării relațiilor interumane. Căci defectele din caracterul unui om, cele ale gândirii și mentalității unei comunități se exprimă în modul în care se vorbește și se scrie. Ținta atacului lui Kraus a fost cu deosebire limbajul foiletonului, un gen jurnalistic foarte gustat în Viena timpului. Ceea ce acuza Kraus la acest gen era amestecul

relatării faptelor cu opiniile autorului. Lumea sentimentelor și reflecțiilor foiletonistului era în acest fel proiectată asupra faptelor. Kraus considera că amestecul până la deplină indistincție a faptelor și a reacțiilor personale față de ele înseamnă nu numai o manipulare a opiniei publice prin deformarea informației, dar și blocarea jocului liber al imaginației cititorului. O despărțire clară a lumii faptelor, pe de o parte, a valorilor și sentimentelor, pe de altă parte, credea el, este esențială pentru cultivarea onestității și sincerității, ca valori centrale ale vieții. Popularitatea foiletonului reprezenta pentru Kraus doar una dintre expresiile estetismului, în care el vedea un indiciu major al declinului culturii. Protestul lui Kraus împotriva estetismului se întâlnea cu cel reprezentat de arhitectura austeră a lui Adolf Loos, o artă îndreptată aproape programatic împotriva amestecului estetizant al frumosului și utilului. Kraus făcea vinovat estetismul de acea slăbire a sensibilității față de valorile morale elementare care se exprima printr-o revărsare nestăvilită de afectare, artificialitate și ipocrizie. Toate acestea subminează comunicarea, relațiile simple și firești dintre oameni. Pentru Kraus, cultura autentică și onestitatea erau de nedespărțit. În sinceritate, simplitate și austeritate, vedea nu numai valori morale, ci, în egală măsură, și atribute ale creației autentice.

La Weininger, radicalitatea morală a lui Kraus era însoțită de o pledoarie pentru creație drept singurul țel al vieții unei ființe omenești pe deplin dezvoltate. Un crez asumat cu o consecvență nemiloasă prin sinuciderea lui spectaculoasă, după publicarea, în 1903, a cărții sale *Sex și caracter*. Inspirația viziunii asupra destinului omului a tânărului autor a fost una riguros dualistă. În orientarea vieții, valoarea și plăcerea îi apăreau drept poli. Weininger opunea idealismul moral hedonismului. Pentru idealist cu adevărat reale sunt doar binele, adevărul, frumusețea

pură și echitatea. Încorporările exemplare ale acestui mesaj erau pentru evreul Weininger învățătura lui Iisus Christos precum și filozofiile lui Platon și Kant. În alcătuirea omului, susținea el, intră două principii: principiul ordinii, care provine de la divinitate, și principiul haosului, reprezentat de diavol. Ele își dispută dominația asupra ființei sale. Liberă cu adevărat este doar personalitatea creatoare care a reușit să scape de tirania dorințelor și înclinațiilor simțurilor. Iubirea de sine, vanitatea, egoismul, lăcomia, înclinația spre plăceri sunt simptome obișnuite ale bolii gândirii și sufletului. Înfrângerea deplină a forțelor negative și victoria principiului ordinii îi reușesc numai geniului și sfântului. Genialitatea reprezenta pentru Weininger realizarea supremă a moralității. „Genialitatea este cea mai înaltă moralitate și, de aceea, o datorie pentru fiecare", scria Weininger. Din perspectiva acestui idealism exacerbat, pentru o personalitate puternică nu va mai fi posibilă decât genialitatea/sfințenia sau căderea. Încercarea de a realiza un compromis între cei doi poli îi apărea drept sigiliul mediocrității. Concluzia inevitabilă, o concluzie pe care Weininger și-a asumat-o prin ultimul act al vieții sale, era: *Fii geniu sau dispari.* Acest act, expresia loialității sale necondiționate față de o idee, a făcut o enormă impresie și a asigurat cărții sale o răspândire fulgerătoare. Asupra adolescentului Wittgenstein, cu înclinația lui pronunțată spre seriozitate morală, un asemenea mod de a asuma o idee trebuie să fi făcut o impresie copleșitoare. Mai târziu, în discuții cu oameni care îi erau apropiați, el amintea adesea numele lui Weininger.

Dincolo de radicalismul moral care îi apropie, Kraus și Weininger au formulat puncte de vedere fudamental diferite asupra relației dintre rațiune și sensibilitate. În timp ce Weininger diviniza rațiunea drept încorporarea moralității și demoniza lumea sentimentelor ca sursă a haoticului,

a forțelor distructive, Kraus credea că fantezia și creativitatea își au sursa în sensibilitate. Fără o autentică adeziune afectivă la valori, intelectul omului degenerează și poate să devină un instrument al bestialității. Pentru Kraus, raționalitatea nu aparținea lumii celor mai înalte valori, valorile etice și estetice. În raționalitate, el vedea doar capacitatea de a identifica cele mai potrivite căi și mijloace pentru atingerea țelurilor superioare. Kraus și Weininger au fost preocupați însă, în egală măsură, să distingă net intelectul și sensibilitatea, cunoașterea și valorile. Aceasta va fi și tema *Tractatus*-ului.

În toamna lui 1948, Wittgenstein îi spunea fostului său student și prietenului său apropiat, medicul Maurice O'C. Drury: „Ideile mele fundamentale au luat naștere foarte devreme." O afirmație care ne duce de-ndată cu gândul la Kraus și la Weininger. Impactul mesajului lor asupra formării personalității lui Ludwig Wittgenstein trebuie să fi fost foarte puternic. Căci acest mesaj venea cel mai mult în întâmpinarea înclinației sale spre idealism moral și autenticitate, o înclinație care a fost favorizată și de ambianța intelectuală și artistică a familiei sale. Sora lui, Margarethe (Gretl), o persoană deosebit de cultivată, care înregistra tot ceea ce se petrecea pe scena intelectuală și artistică vieneză, era o admiratoare entuziastă a lui Karl Kraus. Dată fiind influența ei asupra intereselor și lecturilor lui Ludwig, este greu să ne închipuim că acesta nu ar fi citit texte ale lui Kraus din *Die Fackel*, publicația pe care Gretl o urmărea cu susținută atenție. Se știe, de altfel, că în timpul șederii sale în Norvegia, în 1913, Wittgenstein a cerut să i se trimită numere noi ale revistei. Cât despre receptarea cărții lui Weininger, aceasta pare să fi fost inevitabilă. Ludwig trăise în plină adolescență într-un mediu impregnat de un cult al lui Weininger, acel cult care a fost declanșat prin sinuciderea lui la 23 de ani,

în toamna anului 1903. Amănunt nu lipsit de semnificație, Weininger și-a luat viața în casa lui Beethoven din Viena, omul în care el vedea întruchiparea geniului. În cartea sa, al cărei subtitlu *Datoria geniului* este o aluzie la Weininger, Ray Monk, biograful lui Wittgenstein, se exprimă categoric în ceea ce privește pecetea pe care a lăsat-o asupra acestuia strigătul disperat al lui Weininger: „Iubirea și dorința sexuală nu sunt doar fundamental diferite, ci se exclud reciproc. În despărțirea strictă a iubirii de dorința sexuală, în atitudinea fără compromis că valoroasă este numai opera geniului, în convingerea că sexualitatea este incompatibilă cu onestitatea, care pretinde genialitate, multe idei ale lui Weininger se acordă cu opiniile pe care le-a exprimat tot timpul Wittgenstein. Gradul de concordanță lasă chiar să se presupună că scrierea lui Weininger, dintre toate cele pe care le-a citit în tinerețea sa, l-a influențat cel mai puternic și mai durabil."[13]

Abia pe fundalul impresiei pe care i-a produs-o gânditorul și omul Weininger, cu deosebire contopirea lor într-o identitate unică, vom putea înțelege mai bine de ce Wittgenstein a fost atât de chinuit în adolescență și în prima sa tinerețe de gândul că este o ființă mediocră și s-a îndoit că merită să trăiască în acest regim al mediocrității. I-a mărturisit mai târziu prietenului său David Pinsent că aproape zece ani, între 1903 și 1912, a fost adesea puternic tentat să pună capăt acestui chin luându-și viața. Doar încrederea în înzestrările sale, pe care i-a insuflat-o comunicarea intelectuală cu Russell, l-a eliberat în cele din urmă de această tentație și i-a dat curajul să acționeze fără reținere potrivit convingerilor sale radicale. O năzuință latentă până atunci iese acum la iveală și se afirmă cu o vigoare inflexibilă. Ceea ce mulți din jurul său au perceput drept o neașteptată transformare. Conștiința unei înzestrări ieșite din comun a reprezentat pentru

Wittgenstein îndreptățirea de a trăi potrivit îndemnului pe care l-a adresat Weininger oricărei personalități care aspiră să se desăvârșească: „Fii pur și creator!" Acesta a fost crezul vieții lui Ludwig Wittgenstein. În lumina acestui crez, vom putea înțelege pasiunea, dăruirea totală, uitarea deplină de sine care distingeau confruntarea lui cu temele intelectuale și problemele morale care l-au preocupat, ceea ce lăsa o impresie de neșters tuturor celor care l-au cunoscut bine.[14] Și tot așa intransigența lui neînduplecată, lipsa de îngăduință pentru sine și de înțelegere pentru slăbiciunile celorlalți, în urmărirea unui ideal de neatins al perfecțiunii.[15] Un crez care a făcut din viața lui o continuă escaladare, marcată de căderi și reveniri, către un pisc inaccesibil. O viață de erou?

*

* *

Ca student la Cambridge, Wittgenstein s-a consacrat cu ardoare acelor probleme logico-filozofice care constituiau terenul comunicării sale intense cu Russell. Într-o scurtă perioadă de timp, și-a însușit literatura disponibilă, a învățat ce putea să învețe de la Russell și a început să lucreze independent. Trăia entuziasmul celui care și-a găsit vocația. În vara anului 1912, îi scria mentorului său: „Nu există pe lume nimic mai minunat decât adevăratele probleme ale filozofiei." Adică acele probleme care pot fi clarificate cu instrumentele pe care le oferă noua logică, în multe privințe altele decât problemele filozofiei tradiționale. După ce a devenit nu numai principalul partener de discuție al lui Russell, dar și cel mai temut critic al său, încrederea în sine i-a sporit repede. Iată doar un singur amănunt semnificativ. Potrivit regulamentelor, Wittgenstein era încă student. Russell îl convinsese pe colegul său mai

vârstnic, profesorul de logică W. E. Johnson, să fie tutorele lui Wittgenstein. De la primele lor întâlniri, așa cum i-a povestit Johnson lui George Moore, a trebuit să constate că, de fapt, Wittgenstein era mai mult tutorele lui decât el tutorele lui Wittgenstein. Așa stând lucrurile, Johnson a refuzat să-l îndrume pe Wittgenstein.

Russell însuși se simțea copleșit nu numai de pasiunea intelectuală, ci și de radicalitatea tânărului austriac, care declarase într-un spirit strict weiningerian că lui nimic nu i se pare acceptabil în viață în afara producerii unei mari opere sau a delectării cu cele pe care le datorăm celor mai geniale minți ale omenirii. Wittgenstein respingea orice concesie care ar fi putut să aducă atingere acelui ideal de perfecțiune creatoare ale cărui ingrediente principale erau claritatea cristalină și simplitatea austeră. Cercetarea fundamentelor logicii îi apărea drept un domeniu de supremă puritate, comparabil, din acest punct de vedere, cu zonele înalte ale muzicii. În prima perioadă a relațiilor sale cu Russell – perioada prieteniei lor intelectuale – asemenea convingeri se exprimau atât prin admirație, cât și prin dezacord vehement. În *Principia mathematica*, lucrarea lui Russell și Whitehead, pe care o numea „the big book", Wittgenstein percepea o frumusețe de același gen cu cea a muzicii clasice. O frumusețe care s-ar pierde – spunea el – dacă lucrarea ar conține fie și un singur cuvânt în plus. Wittgenstein respingea ideea de a publica ceva care n-ar satisface asemenea reprezentări austere. La îndemnurile lui Russell, care vedea în el urmașul său, de a-și face cunoscute gândurile sale despre logică, el reacționa spunând că nu poate publica înainte de a găsi un răspuns pentru toate întrebările care îl asaltează și de a ajunge la formulări simple, concise și pe deplin clare, care să-l satisfacă. Apelurile la moderație ale lui Russell, sugestia că nu ar trebui să se comporte asemenea acelui artist care

nu acceptă să prezinte lumii decât ceea ce el socoate desăvârșit rămâneau fără ecou.[16]

Pe de altă parte, ca persoană particulară, Wittgenstein a continuat un timp să ducă o viață ce nu se deosebea, în anumite privințe, de cea a descendenților familiilor înstărite din înalta burghezie. Se îmbrăca elegant, frecventa cercuri intelectuale la modă în Cambridge, nu lipsea de la concerte, își îngăduia distracții costisitoare și comitea uneori extravaganțe.[17] Toate acestea vor cunoaște însă repede un sfârșit abrupt.

Împreună cu prietenul său cel mai apropiat, David Pinsent, Wittgenstein a petrecut câteva săptămâni în Norvegia, în septembrie 1913. Încordarea nervoasă extremă pe care i-o producea balansul între speranța de a putea răspunde la întrebările sale privitoare la fundamentele logicii și deznădejdea pe care i-o provoca conștiința că nu realizează progresele așteptate îl împingea adesea în stări de adâncă depresie.[18] O realizare autentică, așa cum este întemeierea logicii, gândea el, nu va putea fi înfăptuită trăind cu jumătăți de măsură. Operei trebuie să-i jertfești totul. *Aut Caesar, aut nihil*. Îl stăpânea temerea, o temere care revine mereu în discuțiile cu Pinsent, pe care i-o comunică într-o scrisoare și lui Russell, că va muri fără să poate ajunge la acea soluție definitivă pe care o urmărea. La 20 septembrie 1913, Pinsent nota în jurnalul său: „Ludwig a fost oribil de deprimat toată seara. A lucrat teribil de intens până târziu și aceasta poate fi cauza. A vorbit din nou în seara aceasta despre moartea lui, a spus că nu-i este frică, de fapt, că va muri, dar că este îngrozitor de neliniștit că își irosește puținele momente care îi mai rămân de trăit."[19] Câteva zile mai târziu, înaintea reîntoarcerii în Anglia, Wittgenstein i-a împărtășit lui Pinsent planul său de a părăsi Cambridge pentru a lucra câțiva ani, în deplină singurătate, într-un loc izolat din Norvegia.

El ajunsese la concluzia că numai dacă va întrerupe pe deplin contactul cu o ambianță în care se cultiva subtilitatea sofistică, o virtuozitate intelectuală ostentativă, dacă se va desprinde de stereotipiile și distracțiile unei vieți burgheze, va putea înfăptui o operă autentică. Lui Pinsent i-a spus că nu există ceva demn de atenție între a înfăptui o operă mare și a nu face practic nimic.[20] Într-o scrisoare din 19 octombrie 1913 către Lucy Mary Donnely, Russell relatează eșecul încercării sale de a-l convinge pe Wittgenstein să renunțe la acest proiect. Iată care au fost răspunsurile lui Wittgenstein la întâmpinările lui Russell: „I-am spus că acolo va fi întuneric, iar el mi-a spus că urăște lumina zilei. I-am spus că va fi singur, iar el mi-a spus că își prostituează mintea vorbind cu oameni inteligenți. I-am spus că este nebun, iar el a spus că-și dorește ca Dumnezeu să-l păzească de normalitate."[21]

La sfârșitul lui octombrie, Wittgenstein a revenit în Norvegia, stabilindu-se într-o mică localitate dintr-un fiord, la nord de Bergen. Era pătruns de convingerea că numai departe de afectarea și de vanitățile lumii academice, în singurătate[22], trăind simplu, confruntându-se cu sine fără nici un fel de iluzii, îi va reuși rezolvarea problemelor care îl preocupau. Consecințele părăsirii universității asupra perspectivelor unei cariere academice nu cântăreau prea mult în reflecțiile și deciziile sale. Important era doar ca munca lui să avanseze[23], ceea ce ar fi devenit posibil numai printr-o schimbare a vieții. Într-o anumită măsură, așteptările sale au fost confirmate. Locul i se părea cum nu se poate mai potrivit pentru genul de viață pe care dorea să o ducă de acum înainte. Mai târziu, își va aminti cu nostalgie de perioada pe care a petrecut-o în Norvegia până în vara anului 1914. Spunea că pe atunci „spiritul său era aprins"[24]. Era convins că gânduri importante pot vizita doar mintea celui ale cărui

relații cu sine și cu ceilalți sunt pe deplin clare, libere de orice ambiguitate și compromis. Din Viena, unde călătorește de Crăciun, cu regretul că trebuie să-și întrerupă munca, dar simțindu-se obligat să-și vadă mama la un an de la moartea tatălui, îi va împărtăși lui Russell acea preocupare sub semnul căreia pare să fi stat întreaga sa viață de acum înainte: „Poate crezi că este o pierdere de timp să reflectez asupra propriei mele persoane, dar cum pot să fiu logician dacă nu sunt încă om? Înainte de toate trebuie să ajung la o relație în termeni clari cu mine însumi."[25] Ducând mai departe acest gând, reflectând asupra raportului dintre autenticitatea gândurilor filozofice și autenticitatea vieții celui care le formulează, va ajunge curând la concluzia că Russell nu-l poate înțelege. Între altele, incapacitatea lui de a separa creația de aspectele morale ale vieții creatorului îl despărțea de Russell. La 3 martie 1914, îi va scrie: „Disputele noastre nu provin doar din motive exterioare (nervozitate, suprasolicitare și altele de acest fel), ci sunt – în orice caz în ceea ce mă privește – profund înrădăcinate. Ai dreptate că noi nu suntem atât de diferiți, dar idealurile noastre sunt întru totul diferite. De aceea nu am putut și nu putem vorbi unul cu altul despre lucruri în care intervin judecățile noastre de valoare fără a fi ipocriți sau fără să ne certăm... Doi oameni pot avea relații unul cu celălalt doar acolo unde amândoi sunt curați; adică acolo unde pot să fie unul cu celălalt pe deplin deschiși, fără a se răni. Iar aceasta noi doi o putem face numai dacă ne limităm relațiile la comunicarea unor fapte ce pot fi stabilite în mod obiectiv, precum și la comunicarea sentimentelor noastre prietenești. Toate celelalte teme ne duc la prefăcătorie și la ceartă... Îți propun, așadar, să ne împărtășim unul altuia cele ce privesc munca noastră, modul cum ne merge și altele de acest fel și să lăsăm la o parte orice judecată

de valoare, în deplină conștiință a faptului că în această privință nu putem fi pe deplin cinstiți fără a-l răni pe celălalt (acest lucru este valabil în mod sigur, cel puțin pentru mine)."[26]

Progresele pe care le realizează în clarificarea gândurilor sale asupra esenței logicii par să fi fost importante. Ele sunt înregistrate în notele pe care i le va dicta, în aprilie 1914, lui George Moore, care a venit la el într-o scurtă vizită. Ele conțin idei centrale ale *Tractatus*-ului, lucrare pe care o va încheia patru ani mai târziu.[27] Lui Russell, pe care îl îndeamnă într-o scrisoare să citească aceste note, refuză să-i ofere însă argumente și explicații pentru afirmații lapidare și criptice pe care le conțin ele. Ceea ce îi va refuza, de fapt, și cititorului în versiunea finală a *Tractatus*-ului. Din tinerețe și până la sfârșitul vieții, Wittgenstein va rămâne pe poziția că poate comunica bine doar cu cei care împărtășesc orientarea gândirii sale.[28] Prima propoziție din „Cuvântul înainte" al *Tractatus*-ului este: „Această carte va fi poate înțeleasă doar de acela care a gândit el însuși odată gândurile ce sunt exprimate în ea sau gânduri asemănătoare."[29] Wittgenstein nu a fost, așa cum a fost Russell, un raționalist sceptic, unul din cei care cred că nu trebuie luate în serios decât afirmațiile în sprijinul cărora sunt produse argumente. Pentru Wittgenstein, convingerile fundamentale ale unui om se arată în ceea ce spune și în ceea ce face. Ele nu pot constitui însă obiectul unei discuții cu argumente. Există lucruri care pot fi înțelese, dar nu și explicate celui căruia îi sunt străine. De altfel, ceea ce Russell a numit „conștiința artistică" a lui Wittgenstein îl îndemna pe acesta să recurgă cât mai puțin la argumente, chiar și acolo unde credea că ar fi loc pentru ele. Lui Russell, i-a spus odată că argumentele pot distruge frumusețea unui gând. Este ca și cum ai apuca o floare cu mâinile murdare!

În iunie 1914, Wittgenstein și-a întrerupt șederea în Norvegia pentru a-și vizita din nou familia, în Austria. Aici l-a surprins, la sfârșitul lui iulie, izbucnirea războiului. Granițele au fost închise. Wittgenstein nu putea reveni în Norvegia sau în Anglia, presupunând că ar fi dorit să o facă. Se poate doar specula care ar fi fost cursul vieții sale dacă ar fi rămas în acea vară în Norvegia și nu ar fi trăit mai mult de patru ani ca soldat. Ar fi fost el un alt om, și-ar fi dus viața mai departe altfel? E posibil, ba chiar probabil. Acea conștiință a tragismului vieții, pe care i-au imprimat-o experiențele războiului, a lăsat o pecete de neșters asupra sensibilității sale morale.

Încă din primele zile ale războiului, Wittgenstein a trebuit să ia o decizie. Fusese scutit medical de serviciul militar cu un an mai înainte. Participarea la război depindea, așadar, doar de el. A cerut să fie înrolat ca voluntar în armata austro-ungară. Este firesc să ne întrebăm de ce a făcut-o. În mod sigur, războiul îi stârnea oroare și repulsie. Dacă impulsul nu a fost acel sentiment patriotic obișnuit, împărtășit de unii dintre concetățenii săi, au existat, se pare, cel puțin două motive, ambele destul de puternice, pentru a-l determina să se alăture de bunăvoie celor care erau obligați oricum să lupte. Primul pare să fi fost convingerea că nu ar putea să trăiască în pace cu sine punându-se la adăpost de toate acele suferințe și primejdii pe care alții nu le puteau ocoli. Faptul că provenea dintr-o pătură socială privilegiată nu putea decât să-i întărească sentimentul obligației de a împărtăși suferințele celorlalți. Fie și gândul că ar putea sta neimplicat în această uriașă tragedie, pe temeiul unei scutiri medicale, producea revolta sentimentului său de echitate.[30] Al doilea motiv pare a fi fost acela că Wittgenstein își dorea experiența limită care este confruntarea cu moartea. El spera că abia trecând această probă ar putea deveni omul care

vroia să fie. Însemnări care s-au păstrat din acei ani susțin o asemenea presupunere. Iar sora lui Hermine reținea în amintirile ei: „Odată cu izbucnirea războiului [...] a insistat să fie înrolat în armată, în ciuda unei operații de hernie care l-a scutit de serviciul militar. Știu sigur că n-a fost motivat pur și simplu de dorința de a-și apăra patria. Avea o dorință intensă să ia asupra lui ceva greu, să facă ceva diferit de o muncă pur intelectuală."[31] Wittgenstein îi comunicase hotărârea bunului său prieten David Pinsent, pe care nu-l va mai vedea niciodată. Acesta va nota în jurnalul său: „Cred că este nemaipomenit că s-a înrolat, dar, totodată, extrem de trist și tragic. În ultima lui scrisoare spune că a lucrat în logică de când a început războiul astfel încât presupun că îndatoririle militare nu îi iau tot timpul. Îmi scrie rugându-se să ne întâlnim din nou într-o bună zi. Sărmane prieten, nădăjduiesc în numele lui Dumnezeu că vom putea să o facem!"[32]

Wittgenstein a participat la război din august 1914 până când a fost luat prizonier de italieni, în noiembrie 1918, ca soldat, ca tehnician militar și apoi ca ofițer de artilerie. Mult timp a fost pe frontul de est, iar la sfârșitul războiului, în toamna anului 1918, a luptat în partea sudică a frontului de vest. A resimțit la început cu violență contrastul dintre viața cazonă și cea a unui tânăr pe deplin independent, scutit de orice constrângere, care putea hotărî în orice moment unde să trăiască și ce să facă. Acest contrast a fost accentuat de faptul că, atât în Austria cât și în Anglia, contactul lui cu viața oamenilor obișnuiți a fost aproape inexistent. Își dorea însă o viață plină de neajunsuri, într-o ambianță neprietenoasă, ca probă aspră a caracterului. Iată prima lui însemnare, la 10 august 1914, în notele sale scrise într-un cod: „îmbrăcat ca recrut, puține șanse să-mi pot valorifica cunoștințele tehnice. Am nevoie de foarte multă bună dispoziție și filozofie pentru

a face față aici. Când m-am trezit, astăzi, a fost ca în acele vise în care ajungi dintr-odată, într-un mod lipsit de sens, din nou în școală. În situația mea există, desigur, și mult umor; îndeplinesc cele mai umile îndatoriri cu un zâmbet aproape ironic... Aceasta este o probă de foc a caracterului deoarece se cere atâta putere pentru a nu pierde buna dispoziție și energia"[33]. Mulțumirea de sine, prostia obraznică și răutatea multora din jurul său fac ca aproape orice activitate să fie un chin pentru cel care până atunci a putut să-și aleagă ambianța și să dispună în ceea ce privește contactele cu semenii. Chin în care Wittgenstein preferă să vadă puterea purificatoare a suferinței. Are parte curând de experiențe zguduitoare. La sfârșitul lui august, fratele său Paul, un pianist virtuoz, își va pierde pe front mâna dreaptă. Rugat de o cunoștință comună să-l viziteze pe poetul Georg Trakl, care se afla în stare de șoc într-un spital psihiatric militar din Cracovia, bucuros să întâlnească un om cu care spera să poată comunica și pe care dorea să-l sprijine, Wittgenstein află când ajunge la spital, la începutul lui noiembrie, că Trakl s-a sinucis cu două zile mai înainte. I se pare că numai religia îi poate oferi un refugiu în fața absurdității strivitoare a vieții. Nu este vorba însă de religia profesată de una sau alta dintre confesiunile creștine, ci de acea atitudine existențială pe care i-o inspiră viața lui Iisus. Într-un târg din Galiția, intră într-o librărie și găsește o singură carte pe care s-o cumpere. Este *Scurta explicație a Evangheliei* a lui Tolstoi. O citește de nenumărate ori și o poartă tot timpul asupra lui. În această carte găsește un mesaj care îi amintește de Weininger: „Mereu îmi spun cuvintele lui Tolstoi: «Omul este neputincios în carne, dar liber în spirit.»"[34] Este mesajul care îi dă puterea de a suporta povara vieții. În credință găsește îndemnul de a îndura durerea și umilința, după chipul și asemănarea lui Iisus din Nazaret. Se roagă,

chiar dacă nu într-un mod convențional. Cere ca spiritul să fie prezent în el și să poată învinge astfel spaima în fața morții. Expresiile care revin în însemnări sunt „Dumnezeu cu mine", „Dumnezeu alături de mine" și, mai ales, „Facă-se voia Ta" (*Dein Wille geschehe*). La 12 septembrie 1914, gândindu-se la contactul direct cu inamicul, notează: „Nu mi-e teamă că voi fi împușcat, ci că nu-mi voi îndeplini în mod corespunzător datoria. Dumnezeu să-mi dea putere. Amin. Amin. Amin."[35] Toate forțele îi sunt încordate pentru a domina impulsurile elementare care îi stăpânesc pe cei mai mulți din jurul său. Este o aspirație pe care o va exprima simplu, într-o însemnare din 7 octombrie: „Să trăiești în bine și frumos până când viața încetează de la sine."[36]

Bine și frumos se poate trăi, credea Wittgenstein, numai în lumea spiritului. O lume în care un individ are acces pe temeiul exersării aptitudinilor și capacităților sale. Propria participare la lumea spiritului o vedea, în primul rând, în încercările de a-și clarifica probleme fundamentale ale filozofiei. Starea lui sufletească, așa cum se exprimă ea în însemnări zilnice și în scrisori, va oscila în funcție de prezența sau absența în el a spiritului. În primul caz era încrezător, în cel de-al doilea se simțea părăsit, constrâns să trăiască o viață lipsită de sens. Prima informație pe care o comunica celor apropiați în scrisori era dacă are sau nu capacitatea de a lucra bine. Cerința de a trăi decent și capacitatea de a lucra la problemele care îl preocupau nu le vedea despărțite.[37] Chiar și în zilele de supremă încordare ale războiului, Wittgenstein era încrezător doar atunci când avea gânduri proaspete. Încă în anul 1915, el aprecia că rezultatele la care ajunsese au acea noutate și însemnătate care justifică publicarea. La 22 octombrie a acelui an, îi împărtășește proiectul publicării lui Russell, adăugând: „Nu voi publica însă ceva

înainte ca tu să vezi textul. Dar asta se poate întâmpla, firește, doar după război. Însă cine știe dacă eu voi mai trăi acest moment? Dacă nu voi supraviețui, ai mei îți vor trimite toate manuscrisele, printre care se găsește și ultimul rezumat, scris cu creionul pe foi separate."[38]

În martie 1916, Wittgenstein a fost trimis într-o unitate combatantă de artilerie a armatei austro-ungare de pe frontul rusesc. Pasajele finale ale lucrării sale de tinerețe, cele despre valori și sensul vieții, au fost extrase din însemnări scrise în lunile următoare, sub impresia confruntării celei mai directe cu primejdia morții. Le cerea comandanților săi să-l trimită în posturile de observație cele mai avansate, sub focul inamicului. Întreaga lui comportare era inspirată de convingerea că doar cel care ajunge să privească fără frică moartea va putea să trăiască în mod decent. La 4 aprilie, nota: „Voi ajunge probabil mâine, la cererea mea, în postul de observație. Abia atunci va începe pentru mine războiul. Și poate și viața! Poate că apropierea de moarte îmi va aduce lumina vieții." Acea lumină care îl poate susține în încercarea de a se ridica deasupra grijilor și preocupărilor vieții de fiecare zi. Două zile mai târziu scrie: „în continuare, primejdie de moarte... Din timp în timp îmi pierd curajul. Aceasta este urmarea unei false concepții despre viață. Înțelege-i pe oameni! Întotdeauna când vrei să-i urăști încearcă, în loc de asta, să-i înțelegi."[39] Este împăcat cu sine ori de câte ori se află în această dispoziție și profund deprimat când reacțiile sale sunt cele comune. Este distins pentru bravura sa în timpul ofensivei rusești din vara anului 1916. Își face totuși uneori cele mai aspre reproșuri: „Am fost ieri sub foc. Mi-am pierdut curajul. Mi-a fost frică de moarte. Așa o dorință de a trăi am acum!... Tocmai ăsta este «păcatul», o viață nerațională, o concepție falsă despre viață. Devin din timp în timp animal. Atunci nu mă pot gândi la nimic

altceva decât la mâncare, băutură, somn. Îngrozitor! Și atunci sufăr de asemenea ca un animal, fără posibilitatea salvării lăuntrice. Sunt abandonat poftelor și înclinațiilor mele. Atunci nu se poate gândi la o viață adevărată."[40]

Se știe că Wittgenstein a citit toată viața cu plăcere din Platon. Scrierile acestuia erau printre puținele texte filozofice pe care le deschidea. Nu-l atrăgea partea doctrinară, adică teoriile lui Platon. Era, în schimb, foarte sensibil la frumusețea scrisului, dar nu numai atât. Putem presupune că Wittgenstein s-a simțit atras de un motiv central al gândirii filozofului grec, acel motiv care revine mereu, în noi chipuri, în tot ceea ce a scris acesta. Este vorba de contrapunerea spiritului și simțurilor, ca opoziție a binelui și răului, pe care o exalta și Weininger, de patosul scuturării lanțurilor dorințelor și aspirațiilor comune, a ridicării către ceea ce este mai înalt.

În anul 1916, elaborarea cărții la care lucra ajunsese într-o fază avansată. Propozițiile reținute în redactarea finală vor fi alese dintr-un mare număr de însemnări puse pe hârtie încă înainte de război și în anii războiului. Ca orice autor care crede că are ceva de spus, dar nu a publicat încă, Wittgenstein simțea nevoia să discute cu cineva ideile sale. Russell era departe. Totodată, Wittgenstein bănuia încă de pe acum că o persoană atât de străină de ambianța culturală în care a crescut va avea greutăți să perceapă miza centrală a scrierii sale. Trimis în toamna anului 1916 la Olomouc, în Moravia, la o școală de ofițeri de artilerie, Wittgenstein a avut norocul să-l cunoască pe Paul Engelmann. Acesta locuia pe atunci la părinți, în acest oraș. Engelmann studiase arhitectura la Viena sub îndrumarea lui Adolf Loos și era foarte apropiat de Karl Kraus. Nu este, așadar, de mirare că va deveni în scurt timp persoana cea mai apropiată, atât din punct de vedere intelectual, cât și sufletește, de Wittgenstein. Cu Engelmann,

Wittgenstein se va întreține deschis, intens și pasionat în lunile și anii care au urmat despre ceea ce îl interesa cel mai mult: despre relația tensionată cu sine, despre religie, literatură și artă, cu deosebire despre ceea ce a dorit să spună în *Tractatus*.

Corespondența lor și, mai ales, relatările lui Engelmann sunt de cel mai mare interes pentru cunoașterea omului Wittgenstein și pentru lectura operei sale de tinerețe. Scrise în ultimii ani ai vieții lui Engelmann și neîncheiate, aceste amintiri au apărut la o jumătate de secol după elaborarea *Tractatus*-ului. Receptată mai întâi de Russell, de cei apropiați filozofului englez, precum și în Cercul de la Viena – un grup de filozofi și oameni de știință de orientare empiristă și pozitivistă – cartea lui Wittgenstein a fost socotită mult timp drept o contribuție fundamentală la filozofia logicii și a limbajului, un domeniu care interesează doar un cerc restrâns de cunoscători. Din discuțiile sale cu Wittgenstein, lui Engelmann *Tractatus*-ul i-a apărut însă drept un cuvânt nou despre unele din acele probleme care i-au preocupat dintotdeauna pe filozofi. „«Cuvântul înainte» al lui Russell – scrie Engelmann – a fost temeiul principal pentru care cartea a fost apreciată, până astăzi, drept un eveniment de importanță hotărâtoare în domeniul logicii, dar nu s-a putut face înțeleasă drept o operă filozofică."[41] Din conversațiile lor de la Olomouc, Engelmann a desprins că tema centrală, care conferă unitate multor considerații aparent disparate cuprinse în propozițiile cărții, este distincția dintre ceea ce se poate spune și ceea ce nu se poate spune, dar se arată prin limbaj. Wittgenstein socotea că domeniul a ceea ce se poate spune este limitat și că acest domeniu poate fi în mod strict delimitat. Este domeniul faptelor a căror cunoaștere o urmărim în cercetarea științifică, precum și în viața de fiecare zi. Ceea ce i-a preocupat cu deosebire

pe filozofi – lumea ca întreg, limbajul/gândirea și relația limbajului/gândirii cu lumea, valorile care conferă sens vieții – iese în afara acestui domeniu. Încercările de a spune ceva despre toate acestea sunt, pentru autorul *Tractatus*-ului, consecința „neînțelegerii logicii limbajului nostru". Ceea ce este cu adevărat important din punct de vedere spiritual nu se poate spune, dar se arată. Logica limbajului și relația dintre expresiile limbajului și fapte se arată prin simbolismul limbajului. Iar valorile se arată în limbajul poeziei și muzicii, al artelor în general, ca și în limbajul marilor scrieri religioase și filozofice.

Această temă pătrunde toate considerațiile cărții, le conferă sens și unitate, dar nu este formulată cu claritate didactică. Lucrarea, se spune în „Cuvântul înainte", „nu este un manual". Tema a putut fi sesizată, în acel timp, doar de puține minți, îndeosebi de cele care au trăit într-o lume de idei impregnată de influența lui Kraus și Weininger. Este ceea ce confirmă și primele reacții ale lui Russell, căruia Wittgenstein îi va transmite o copie a manuscrisului, în primăvara anului 1919.[42] Engelmann atrage pentru prima dată atenția asupra unor corelații care ar fi putut fi cu greu înțelese de către un cititor neprevenit al scrierii. Iată doar un singur exemplu. În paragraful 6.421, se spune, într-o paranteză: „Etica și estetica sunt unul și același lucru." O afirmație, la prima vedere, derutantă. Relația dintre estetic și etic, ne atrage atenția Engelmann, a stat la baza criticii făcute de Kraus limbajului poetic. „Kraus a fost (după Weininger) primul care a avertizat în mod serios, într-o epocă a valorizării unilateral estetice a artei și vieții, asupra însemnătății hotărâtoare a moralității unui artist pentru opera sa... Punctul de vedere moral intervine în considerarea artei doar în măsura în care în opera artistului se arată un defect sufletesc. Iar prestația decisivă a lui Kraus era, aici, cea de a fi dovedit

că aceasta este, din punctul de vedere al limbajului, aproape întotdeauna cazul. «Nu pot să trec peste faptul că o propoziție întreagă poate proveni de la o jumătate de om».”[43] Din discuțiile sale cu Wittgenstein, Engelmann a înțeles cât de strâns se corela venerația acestuia pentru capodopere ale muzicii, poeziei și literaturii clasice cu năzuința lui spre puritate morală și de ce orice discurs teoretic asupra valorilor îi apărea drept rezultatul unei neînțelegeri elementare. Singurele valori vii erau pentru Wittgenstein cele care se exprimă în creația și acțiunea oamenilor. Orientarea gândirii lui Wittgenstein, subliniază Engelmann, reprezenta, între altele, o reacție față de acea opunere a sentimentelor rațiunii, care era caracteristică pentru iraționalismul epocii: „Nu cap sau inimă, nu intelect sau sentiment poate fi soluția, ci intelect cu sentiment, cap cu inimă. Nu se poate spune: ceea ce ne lipsește este sentimentul; ci mai degrabă: avem nevoie de un intelect care are sentiment. Și tocmai acesta este neexprimatul, sentimentul care se arată intelectului.”[44] Ceea ce viza Wittgenstein prin distincția dintre ceea ce se spune și ceea ce se arată era nu numai metafizica speculativă, ci și limbajul literaturii. Admirația lui Wittgenstein pentru poemul lui Uhland *Graf Eberhards Weissdorn* se îndreaptă nu spre ceea ce se spune, ci spre ceea ce se arată în poem. Cum observă Engelmann, imaginea unei vieți în 28 de rânduri. Este poemul despre care Kraus a spus că este atât de clar încât nu îl înțelege nimeni. Aici găsim și explicația preocupării lui Wittgenstein pentru modul în care sunt exprimate ideile, acea preocupare care îl făcea să revină continuu asupra formulărilor din manuscrisele sale. „Numai dacă cuvântul va fi tratat ca o valoare – observă Engelmann –, ca valoarea pe care o reprezintă, și nu ca o zdreanță, va putea el să-și recâștige puterea de a mișca lumea.”[45]

Wittgenstein s-a simțit bine în cercul lui Engelmann din Olomouc unde se asculta muzica lui Mozart, Schubert, Schumann și Brahms și se discuta cu înțelegere despre literatură și artă, la fel ca și în casa părintească din Viena. Devenit ofițer de artilerie, s-a întors la începutul anului 1917 pe frontul rusesc. Pentru fapte de vitejie a fost decorat de mai multe ori și avansat locotenent. În martie 1918, a fost strămutat pe frontul italian. Versiunea finală a *Tractatus*-ului a produs-o în timpul unei permisii din vara acelui an. Este interesant că Wittgenstein și-a dorit ca textul să apară la editorul Jahoda, cel care publica lucrările lui Karl Kraus. Este încă un indiciu că el socotea considerațiile despre etică și valori drept tot atât de importante ca și cele despre logică și credea că primele nu pot fi despărțite de ultimele. Spera că editorul va remarca apropierea de Kraus. Ceea ce nu s-a întâmplat.

Din noiembrie 1918, Wittgenstein este prizonier de război în Italia. A fost internat într-un lagăr pentru ofițeri austrieci în sudul Italiei, la Montecassino. Unul dintre camarazii de care s-a apropiat aici, Franz Parak, povestește că Wittgenstein i-a dat să citească un text bătut la mașină, de aproximativ cincizeci de pagini, într-o învelitoare de pânză. Potrivit lui Parak, Wittgenstein era conștient că mesajul acestui text extrem de condensat va fi greu accesibil tocmai unor persoane cu cea mai înaltă competență logico-filozofică. Îi venea însă foarte greu să accepte acest lucru. Într-o scrisoare a lui Parak, din aprilie 1978, către Wilhelm Baum, editorul jurnalelor codate ale lui Wittgenstein, există un pasaj semnificativ în această privință: „După ce eu citisem *Tractatus*-ul și înconjuram pentru a suta oară spațiul liber de sub barăci, Wittgenstein mi-a spus, referindu-se la entuziasmul meu: «Dacă și Frege ar primi în acest fel *Tractatus*-ul!» Or, Frege, pe care el îl venera atât de mult, nu a înțeles deloc *Tractatus*-ul. Știți

ce a însemnat asta pentru el, care era atât de dependent de opiniile lui Frege? O cădere în gol."[45a]

Reîntors din prizonierat, în 1919, Wittgenstein va trimite manuscrisul *Tractatus*-ului editorului Braumüller, cel care îl publica pe atunci pe Weininger. Dacă modul cum a receptat Russell scrierea sa a constituit pentru Wittgenstein o decepție, apoi reacția editorilor a reprezentat o adevărată umilință. Jagoda a refuzat manuscrisul invocând rațiuni tehnice, iar Braumüller i-a cerut să plătească hârtia și tiparul, ceea ce acesta a refuzat, desigur nu din motive financiare.[46] Revista *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, unde publica Frege, i-a cerut să facă modificări în text, iar cunoscuta editură Reclam din Leipzig a condiționat tipărirea de punerea în fața textului a unei introduceri scrise de Russell. Introducerea, trimisă editurii în primăvara anului 1920, după discuțiile asupra manuscrisului pe care Wittgenstein le-a avut cu Russell în decembrie 1919, la Haga, a fost socotită de primul inacceptabilă. Urmarea a fost că Wittgenstein a renunțat să se mai intereseze de publicarea lucrării pe care o socotea pe atunci opera vieții sale. Ne putem închipui cât de greu i-a fost să se împace cu gândul că se izbește de un zid atât de înalt și de compact al neînțelegerii. Comentând scrisorile pe care le-a primit de la Wittgenstein în această perioadă, Engelmann scria: „Ceea ce l-a lovit evident atât de greu pe Wittgenstein trebuie să fi fost incapacitatea unor oameni situați atât de sus, ca și a unor prieteni dispuși să-l ajute, de a înțelege ce urmărește cu cartea sa. Iar adânca depresie care se exprimă în scrisorile din lunile următoare și care pare să aibă o rădăcină aici – ceea ce a condus, ca un motiv, și la alegerea noii profesii de învățător – decurge din îndoiala că se va putea face vreodată înțeles ca filozof."[47]

*

* *

Wittgenstein a revenit din prizonierat în august 1919. Fusese soldat cinci ani de zile. Experiențele acestei perioade au lăsat o urmă de neșters. Năzuia să păstreze ceva din acea „lumină a vieții" pe care o căpătase în întâlnirea sa cu moartea. Nu voia să revină la „viața normală" a unui om din mediul social căruia îi aparținea familia lui. Mult timp a purtat vechea lui haină militară. Părăsise casa și societatea familiei. Se simțea mai aproape de Engelmann și de unii dintre camarazii săi din prizonierat. Ruptura deplină cu viața burgheză o va consfinți prin două decizii: donează întreaga moștenire care îi revenea din partea tatălui[48] surorilor Hermine și Helene și fratelui Paul; renunță la studii și la cariera academică, acea carieră care se întrevedea înainte de război. Încă în septembrie 1919, se înscrie la cursurile seminarului pedagogic din Viena. Familia era șocată. Multora din cei apropiați le era greu să-și dea seama că după experiențele pustiitoare ale războiului și cele pe care i le-a prilejuit primirea manuscrisului său doar speranța unei vieți în spiritul învățăturilor Evangheliilor îl putea ocroti pe Wittgenstein de tentația sinuciderii.[49] Surorii lui, Hermine, care va compara alegerea profesiei de învățător de către o persoană cu înzestrările sale cu utilizarea unui instrument de cea mai înaltă precizie pentru a deschide o ladă grosolană, îi va răspunde: „Îmi amintești de un om care privește prin fereastra închisă și nu-și poate explica mișcările neobișnuite ale unui trecător; el nu știe ce furtună este afară, că acest om se poate ține pe picioare doar cu mare greutate."[50] Wittgenstein a încetat să creadă că ar putea produce o carte care să spună ceva altora. Ca urmare, a renunțat la acea activitate care a dat mulți ani conținut și sens vieții sale. Poate

niciodată nu s-a aflat într-o relație atât de proastă cu sine și nu s-a acuzat cu atâta vehemență ca în scrisorile din acei ani către Engelmann. În ele revin mereu cuvinte ca purtare rea, josnicie și micime: „Am căzut cu totul. Vă doresc să nu vă meargă niciodată așa! Ar fi trebuit să-mi schimb viața în bine și să devin o stea. Am rămas însă pe pământ și mă afund acum tot mai mult. Viața mea a devenit, de fapt, lipsită de sens și constă doar din episoade care sunt de prisos... Fiți fericit dacă nu înțelegeți ceea ce scriu aici."[51] Sunt indicii ale celei mai profunde depresii.

Într-o lucrare publicată în 1973, care a stârnit numeroase controverse și proteste, filozoful american William W. Bartley vede în starea sufletească sumbră a lui Wittgenstein din această perioadă în primul rând expresia sentimentului de vinovăție și dezgust față de sine pe care el l-ar fi resimțit după ce ar fi frecventat, în toamna lui 1920 și în primăvara lui 1921, anumite medii homosexuale ale Vienei. Dacă ținem seama însă cât de mult depășeau exigențele față de sine ale lui Wittgenstein ceea ce stă în puterea unei ființe omenești, nu vom avea nevoie să acceptăm o asemenea presupunere pentru a-i înțelege disperarea. Acea prăpastie dintre aspirație și modul cum se vedea pe sine, pe care o exprima scriindu-i lui Engelmann „Sunt atât de prost și indecent ca întotdeauna", era suficientă. Dincolo de faptul că nu a fost probată[51a], ipoteza lui Bartley poate fi atribuită unui anumit gen de superficialitate a autorului ei. Acesta a fost tentat să admită că îl înțelege bine pe Wittgenstein. Or, una dintre sursele fascinației pe care a exercitat-o acesta asupra multora din cei care l-au cunoscut îndeaproape era tocmai impresia că este prea diferit de ceilalți oameni pentru a putea fi bine înțeles. Încă înaintea publicării cărții lui Bartley, Elisabeth Anscombe, fostă studentă și prietenă apropiată a lui Wittgenstein, îi scria lui Engelmann: „Trebuie

să mărturisesc că sunt profund bănuitoare față de pretenția oricui că l-ar fi înțeles pe Wittgenstein. Și asta deoarece, cu toate că am avut o afecțiune puternică și adâncă față de el și, presupun, l-am cunoscut bine, sunt foarte sigură că nu l-am înțeles. Cred că este greu să nu oferi o versiune a atitudinilor sale care să-ți fie ție accesibilă, dar atunci relatarea este de fapt numai despre tine; este infectată de propria mediocritate sau micime sau lipsă de complexitate..."[52]

Despre cei zece ani, care au trecut până în 1929, când Wittgenstein a revenit la filozofie, s-a vorbit ca despre „anii săi pierduți". Poate că nu așa au fost resimțiți ei de către Wittgenstein. Cucerit de înțelegerea tolstoiană a creștinismului, Wittgenstein a crezut că pentru el ar putea exista o viață decentă, chiar dacă nu una împlinită, în afara îndeletnicirii cu filozofia. Când a decis să fie învățător, s-a gândit, totodată, că educația copiilor, o activitate pe care o socotea mai importantă din punct de vedere social decât oricare alta, era una în care aptitudinile și capacitățile sale s-ar putea dovedi utile.[52a] A sperat, în același timp, că se va simți mai bine în mijlocul unor oameni simpli, pe care tindea să-i privească prin optica idealizantă pe care i-au transmis-o unele povestiri ale lui Tolstoi. Poate că modul cum gândea pe atunci Wittgenstein va putea fi mai bine înțeles de cel care citește o istorisire cum este *Părintele Serghei*. Aici este vorba despre un tânăr cu mari înzestrări care a năzuit să ajungă la desăvârșire în tot ceea ce făcea. După mulți ani de îndoieli și suferințe, și-a dat seama că nu realizări excepționale, ci o viață simplă, umilă îi poate aduce împăcarea cu sine, liniștea sufletească. Muncea într-o grădină, îi învăța carte pe copii, îi îngrijea pe bolnavi. Era, poate, viața pe care și-a dorit-o Wittgenstein atunci când a decis să trăiască mai departe ca învățător de țară.

La încheierea instruirii sale pedagogice, în vara anului 1920, a cerut să fie trimis într-o localitate îndepărtată și izolată. Această dorință, care era tot atât de surprinzătoare ca și decizia de a se face învățător, i-a fost în cele din urmă îndeplinită de autoritățile școlare. A primit un post la Trattenbach, un mic sat de munte din sud-estul Austriei. De la ultima stație de cale ferată, drumul spre Trattenbach, care străbătea poteci abrupte prin pădure, avea o lungime de 20 km! În Austria de atunci, era greu de găsit un colț de lume mai izolat și mai sărac. Sărăcia locuitorilor a fost accentuată de situația economică de după război. Austeritatea impusă oricum de condițiile locului a fost sporită prin deciziile noului învățător, care nu putea să apară locuitorilor altfel decât drept un om ciudat. A locuit în încăperi mai mult decât modeste și primea masa de prânz de la cea mai săracă familie din sat. Pachetele venite de la familie le expedia înapoi nedesfăcute. Singura persoană cu care obișnuia să stea de vorbă era preotul satului, o fire independentă, nonconformistă. Relațiile cu ceilalți adulți, inclusiv cu colegii săi, le limita la strictul necesar, ceea ce nu l-a făcut din capul locului simpatic acestora.

Îndatoririlor de învățător Wittgenstein li s-a consacrat de la început cu deosebită sârguință și, totodată, cu multă inițiativă. Modul său de a lucra a reprezentat, sub anumite aspecte, o contribuție independentă la realizarea programului de reformă a școlii inițiat în Austria după război, un program care își propunea să înlocuiască o școală a dresajului și memorării cu una orientată spre exersarea aptitudinilor și a abilităților psihomotorii. Wittgenstein și-a adus în clasă propriul său microscop, a preparat cu elevii schelete de animale pentru orele de științe ale naturii. A construit cu ei diferite modele de instalații tehnice. Pentru exercițiile de ortografie și gramatică, Wittgenstein a alcătuit lungi liste de cuvinte, introducând

în ele și expresii din dialectul local. Pentru însușirea regulilor gramaticale, ca și la orele de matematică, obișnuia să propună un exemplu interesant și de un anumit nivel de dificultate. Pe baza acestuia, elevii trebuiau să deprindă aplicarea regulilor în alte cazuri. Îi ducea pe copii în excursii, inclusiv la Viena. Pe drumul până la îndepărtata gară Gloggnitz, le cerea acestora să identifice pietrele, plantele și arborii din pădure. Pe străzile Vienei, le punea întrebări despre stilurile arhitecturale, iar la Muzeul Tehnic îi întreba cum funcționează mașinile pe care le vedeau. Citea copiilor în clasă nu numai basme și legende, ci și poezii, uneori de nivelul liceului, cum erau cele ale lui Möricke, Keller și Schiller. Urmărea să le dezvolte deprinderile de gândire îndeosebi prin predarea matematicii. Aici întâmpina cu deosebire rezistența celor leneși sau mai puțin dotați. Cea mai mare parte a timpului liber de după-masă și-o petrecea dând lecții particulare celor mai înzestrați și motivați elevi ai săi. Pe aceștia îi ajuta să rezolve probleme de matematică de un nivel tot mai înalt de dificultate sau îi medita la limba latină. Cu ei cutreiera pădurile colectând plante și pietre, care erau apoi atent etichetate. La lăsarea întunericului le preda lecții elementare de astronomie. Când nu avea vizitatori, Wittgenstein obișnuia să-și consacre ziua întreagă elevilor săi. Din scurtele sale vizite la Viena se întorcea cu rucsacul încărcat de fructe și ciocolată pentru cei mai apropiați dintre aceștia. Nu este de mirare că unii elevi au văzut în învățătorul lor întruchiparea exemplară a altruismului. Mărturii culese mulți ani mai târziu spun totul în această privință.

Iată viața pe care a ales-o Wittgenstein în speranța de a-și găsi liniștea sufletească. O viață care nu-i putea bucura pe cei care îl iubeau. În decembrie 1920, Hermine îi scria unui prieten al lui Ludwig că „nu este, firește, ușor să ai

drept frate un sfânt și, potrivit proverbului englezesc *I had rather be a live dog then a dead philosopher*, adesea mi-aș dori să am ca frate un om fericit, și nu un sfânt nefericit."[53]

William W. Bartley, un biograf al lui Wittgenstein de care am amintit deja, crede că, alegând profesia de învățător, Wittgenstein și-ar fi propus să facă ceva și pentru emanciparea țăranilor de munte în mijlocul cărora a decis să trăiască. În anii petrecuți la Trattenbach, el ar fi încercat, împreună cu preotul Alois Neürurer, să le schimbe modul de a gândi, fără succes însă.[54] În măsura în care o asemenea presupunere sugerează angajarea lui Wittgenstein pentru un program social, ea este puțin plauzibilă. Wittgenstein nu avea încredere în programe de reformă socială. Din perspectiva lui, individului trebuie să i se ceară doar să-și facă datoria în modul cel mai strict și să-i ajute, în limitele posibilităților sale, pe cei apropiați.[55] Nu credea însă că mulți oameni sunt capabili de o asemenea sforțare. Experiențele lui ca militar și apoi ca învățător de țară i-au întărit scepticismul. Locuitorii satelor în care a trăit nu puneau preț pe foloasele acelei instrucții riguroase pe care o propunea învățătorul venit de la Viena, a cărui motivație ei nu o puteau de altfel înțelege, ca să nu mai vorbim de indiferența lui față de confort, de bunuri materiale și de plăcerile obișnuite ale vieții, care îi intriga. La Trattenbach și, mai târziu, la Otterthal, un alt sat sărac de munte în care Wittgenstein a funcționat ca învățător, ei erau foarte nemulțumiți îndeosebi pentru că îi reținea după-mesele departe de casă pe elevii mai dotați și motivați. Iar insistența lui Wittgenstein de a-i pune la treabă pe copiii leneși și neinteresați a dus la incidente. Ceea ce îl indigna pe învățător în comportarea unor copii erau cu deosebire minciuna și răutatea.[56] Pierzându-și răbdarea, trecea uneori la corecții fizice. Incidentele de acest gen au culminat la Otterthal cu leșinul unui elev căruia

Wittgenstein i-a dat o palmă. A fost înaintată o plângere la Poliție. Ceea ce s-a întâmplat a fost pentru Wittgenstein o traumă. Și-a dat imediat demisia din învățământ și s-a întors, la sfârșitul lui aprilie 1926, la Viena. În cartea sa consacrată îndeosebi acestei perioade din viața lui Wittgenstein, Bartley explică ostilitatea multor locuitori din satele de munte, în care Wittgenstein a fost învățător între 1920 și 1926, în felul următor: „În ciuda modului său de viață ascetic, Wittgenstein era socotit mai departe bogat; era considerat socialist; se știa că nu era un catolic; el apăra metode de educație progresiste, elaborase o scriere pozitivistă (cel puțin așa era perceput *Tractatus*-ul în acea vreme de cei mai mulți dintre cei puțini care citiseră lucrarea – n.m., M.F.), era cunoscut de locuitorii satului ca homosexual (de ce, nu știm), apărea ca dușman al femeilor și, ceea ce a fost lucrul cel mai rău, avea un succes atât de mare ca învățător, încât îi înstrăina de părinții lor pe cei mai dotați copii."[57]

Wittgenstein a regretat mult că a eșuat ca învățător. Știa că are aptitudini pentru o asemenea activitate[58] și i se dedicase cu acea pasiune pe care o investea în tot ce făcea și credea că merită să fie făcut. (Ne putem întreba care ar fi fost viața lui și ce ar mai fi lăsat în urmă dacă ar fi reușit în această activitate.) Ceea ce pare să nu fi înțeles de la început a fost că un om ca el, cu o personalitate puternică, înzestrat cu mult temperament și cu puțină răbdare, nu putea avea succes într-o activitate publică decât într-un mediu deosebit de tolerant. Întors la Viena, se va gândi de aceea la Cambridge. Deja atunci când Frank Ramsey, un tânăr logician de la Cambridge, care fusese implicat în traducerea engleză a *Tractatus*-ului, l-a vizitat, în 1923, Wittgenstein îl rugase să se intereseze dacă cele șase semestre în care a studiat înainte de război cu Russell, precum și cartea sa, ar ajunge pentru obținerea

titlului de magister. Propunerii economistului John Maynard Keynes, o persoană foarte influentă la Cambridge, de a-și relua activitatea filozofică acolo, i-a răspuns însă, în 1924, că *Tractatus*-ul conține tot ceea ce a avut de spus în filozofie. Ar dori să revină în Anglia doar dacă s-ar găsi acolo pentru el o slujbă, de preferință una care să-i ceară să presteze muncă manuală. În vara anului 1925, Wittgenstein a fost într-o scurtă vizită în Anglia. În același an, îi scria lui Keynes că, dacă va abandona profesia de învățător, ar dori să se întoarcă în Anglia. A trecut însă mai mult timp de la revenirea lui Wittgenstein la Viena și până la realizarea acestui proiect.

Apropiindu-se acum mai mult de familie, a dat curs propunerii surorii sale Margarethe de a-i construi o casă la Viena, în colaborare cu prietenul său, arhitectul Paul Engelmann. Cei doi au lucrat inspirați de modelul oferit de lucrările arhitectului Loos, în care utilul și ornamentul erau strict despărțite. În liniile sale mari, proiectul inițial i-a aparținut lui Engelmann. Dar el a încăput apoi în mâinile lui Wittgenstein. Pasiunea și rigoarea implicării sale au fost aceleași ca și în celelalte activități cărora li s-a consacrat până atunci. Sora lui, Hermine, a caracterizat rezultatul, o construcție de o extremă sobrietate, drept *hausgewordene Logik* (logică devenită casă). Ea își amintea: „Engelmann a trebuit să cedeze în fața personalității mult mai puternice și casa a fost construită până în cele mai mici amănunte după planurile modificate de Ludwig și sub supravegherea lui. Ludwig a făcut schița fiecărei ferestre, uși, a fiecărui zăvor al ferestrei, a fiecărui corp de încălzire cu o exactitate de parcă ar fi fost instrumente de precizie, iar apoi s-a implicat necontenit astfel încât lucrările să fie realizate cu aceeași exactitate. Mi se pare că îl mai aud încă pe lăcătuș, care întreba referindu-se la o broască: «Spuneți-mi, domnule inginer, contează cu adevărat pentru

dumneavoastră un milimetru?» și mai înainte ca el să termine cădea un «da» atât de tare și energic, încât omul aproape se speria."[59]

Wittgenstein nu a scris filozofie între 1918 și 1929. Biografia lui intelectuală este unică. Nici un autor important nu a încetat să fie activ în acest domeniu, chiar și pentru o perioadă scurtă de timp. Nici unul nu s-a gândit să renunțe definitiv la preocupări filozofice și nu a trebuit, așadar, să revină la ele. Și nici unul nu s-a gândit că ar putea să facă altceva decât filozofie. Prin urmare, ne putem întreba: Ce l-a determinat pe Wittgenstein să revină, după o atât de lungă întrerupere? Lipsesc mărturii și informații necesare pentru a putea da un răspuns sigur la această întrebare. Se pot face doar presupuneri. Una dintre explicațiile posibile ar fi aceea că așteptările sale cu privire la ceea ce numea o „viață decentă" în afara filozofiei nu s-au confirmat. O alta, cea mai plauzibilă, este că treptat el a fost tot mai înclinat să creadă că *Tractatus*-ul nu reprezintă ultimul său cuvânt. Se poate, în sfârșit, presupune că Wittgenstein nu a putut trece cu indiferență peste faptul că minți de cea mai bună calitate, nu numai la Cambridge, ci și la Viena, manifestau un viu interes pentru cartea lui. *Tractatus*-ul captase, încă de la începutul anilor '20, atenția unui grup de discuții care s-a constituit în jurul unui profesor de filozofie al Universității din Viena, Moritz Schlick, grup cunoscut mai târziu sub numele de Cercul de la Viena. După mai multe încercări, Schlick a reușit să se întâlnească, în 1927, cu Wittgenstein, în a cărui carte el vedea principala inspirație pentru filozofia viitorului. În vara acelui an, Wittgenstein a avut discuții cu câțiva membri ai grupului din jurul lui Schlick. Ulterior, a acceptat să se întâlnească doar cu Schlick și cu asistentul acestuia, Friedrich Waismann. Este posibil ca aceste discuții, ca și reflecțiile pe care i le-au prilejuit, să-l fi condus la

concluzia că mai are lucruri importante de spus în filozofie. La invitația lui Keynes a plecat, în ianuarie 1929, într-o nouă călătorie în Anglia. Ceea ce Wittgenstein a crezut că va fi doar o scurtă vizită va inaugura o nouă perioadă, de fapt a doua parte a vieții sale. A rămas pentru totdeauna în Anglia.

*

* *

Ramsey, pe atunci cel mai bun cunoscător al *Tractatus*-ului, pe care Wittgenstein i-l explicase în lungile lor convorbiri din Austria, ca și Keynes, gazda lui la Cambridge, au încercat din nou să-l convingă să revină la filozofie. Keynes l-a asigurat de disponibilitatea Universității de a-i facilita întoarcerea în lumea academică. De data aceasta, Wittgenstein s-a lăsat înduplecat. După ce eșuase ca învățător de țară, după ce terminase construcția casei surorii sale, după ce abandonase gândul de a intra într-o mânăstire, nu vedea ce ar fi putut face în continuare în Austria.[60] Întrebarea pe care și-o punea însă era dacă va putea să lucreze în filozofie cu rezultate cât de cât satisfăcătoare în raport cu standardele sale. Impresia pe care a câștigat-o după primele săptămâni de discuții intense cu Ramsey a fost una încurajatoare. Lui Schlick îi comunica, în februarie, că va mai rămâne un timp la Cambridge pentru a discuta și a lucra cu Ramsey.

Unul dintre viitorii studenți ai lui Wittgenstein, care l-a cunoscut pe autorul *Tractatus*-ului la scurt timp după revenirea acestuia la Cambridge, a scris mai târziu că dorința de „a corecta" abordarea caracteristică operei sale de tinerețe este ceea ce l-ar fi determinat să-și reia activitatea filozofică.[61] Este o sugestie discutabilă. În numeroasele convorbiri pe care le-a avut cu Ramsey, până la

moartea prematură a acestuia, în ianuarie 1930, ca și în convorbirile cu Schlick și cu Waismann, în timpul vacanțelor pe care le petrecea la Viena, Wittgenstein urmărea teme ale *Tractatus*-ului. Intenția lui pare să fi fost aceea de a le relua, explica și dezvolta. Partenerii săi de discuție erau cercetători a căror muncă era condusă de convingerea că țelul activității filozofice îl reprezintă clarificarea conceptelor, înainte de toate a unor concepte de bază ale gândirii științifice, utilizând acele instrumente de analiză pe care le oferă logica modernă. La Cambridge, Wittgenstein a fost întâmpinat drept autorul *Tractatus*-ului și a acceptat un timp să fie văzut în acest fel. Unele din exprimările sale din această perioadă cu privire la obiectivele activității filozofice sunt în spiritul *Tractatus*-ului. În însemnările sale, Waismann a reținut o formulare dintr-o convorbire pe care a avut-o cu Wittgenstein, în casa lui Schlick, în decembrie 1929: „Fizica – spunea Wittgenstein – vrea să stabilească regularități; ea nu se interesează de ceea ce este posibil. De aceea, chiar și atunci când este complet dezvoltată, fizica nu dă o descriere fenomenologică a stărilor de lucruri. În fenomenologie este vorba întotdeauna doar de posibilități, adică de sens, nu de adevăr și de falsitate."[62] Unei cunoștințe din ultimii ani ai vieții, care l-a întrebat de ce a revenit la filozofie în 1929, Wittgenstein i-a dat un răspuns simplu: „Deoarece în acel moment eu am simțit că am gândit mai mult și cu mai mult succes asupra unor probleme filozofice decât au făcut alții."[62a]

Statutul oficial al lui Wittgenstein la Cambridge a fost, în primele două semestre ale anului 1929, cel de *research student* sub îndrumarea mai tânărului Ramsey. Deși era văzut în cercurile intelectuale din Cambridge drept autorul unei scrieri pe cât de originale pe atât de greu de înțeles, Wittgenstein nu a ezitat să accepte o situație tot atât de nepotrivită ca și aceea în care s-a aflat la terminarea

războiului, când a decis să devină învățător. Atunci, la treizeci de ani, el s-a înscris la seminarul pedagogic de învățători din Viena unde a avut drept colegi tineri de 18-19 ani. Acum, la 40 de ani, cel care fusese deja cu 15 ani în urmă partenerul de discuții și prietenul lui Russell și Moore, recunoscuți ca cei mai de seamă filozofi din Anglia, devenea doctorandul unui filozof aflat la începutul carierei sale. Pentru Wittgenstein important era însă de fiecare dată doar să poată face ceea ce dorea el. În vara anului 1929, și-a susținut doctoratul. Teza prezentată a fost textul *Tractatus*-ului. Comisia era formată din George Moore și Bertrand Russell. Examenul oral pare să fi fost un simulacru. Cei doi profesori nu îl puteau trata, desigur, ca pe un doctorand obișnuit. Moore, care nu era lipsit de simțul britanic al umorului, a scris în concluzia evaluării sale: „Personal, consider teza lui Wittgenstein drept opera unui geniu. Oricum ar sta însă lucrurile, ea corespunde în mod sigur exigențelor în vigoare la Cambridge pentru acordarea unui titlu de doctor în domeniul filozofiei."[63]

Obținerea titlului era importantă și urgentă pentru Wittgenstein. El își epuizase economiile cu care venise la Cambridge și refuza să ceară sprijinul financiar al familiei, așa cum a făcut-o constant de la revenirea din prizonierat, în 1919, atunci când a renunțat la moștenirea care îi revenea din averea tatălui său. Datorită noii sale calificări academice a putut beneficia de o bursă de cercetare, care a fost apoi prelungită cu încă cinci ani, până în 1936. De la începutul anului 1930 a primit și dreptul de a ține cursuri.

Cum le-a apărut Wittgenstein celor care l-au cunoscut atunci? El a fost perceput drept autorul unei scrieri enigmatice care a părăsit apoi îndeletnicirile filozofice pentru a le relua zece ani mai târziu. Așadar, drept o personalitate

extrem de puternică, un om care probase că este capabil să-și conducă viața într-un mod cu totul nonconformist. Impresiile lui Frances Partridge, un bărbat cu o inteligență sclipitoare și mult simț al umorului, partener favorit al lui Wittgenstein în momentele în care căuta destindere la Cambridge sau când îl vizita pe Partridge la Londra, sunt sugestive, chiar dacă nu cu totul surprinzătoare: „Distins într-un mod auster, cu ochi verzi foarte adânci, el ar fi fost potrivit pentru un veșmânt de călugăr; fața lui purta în mod obișnuit o expresie de seriozitate concentrată și pesimism; dar într-o companie veselă conversația lui era adesea trivială într-un mod extrem, împănată cu glume de calitate îndoielnică, întovărășite de un zâmbet glacial... Ca și cum aceste glume și trivialități ar fi fost singura lui supapă de siguranță în fața tensiunii cauzate de o dedicare ideilor abstracte care îl consuma pe deplin." Fania Pascal, profesoara lui de rusă câțiva ani mai târziu, își amintește: „În expresia lui era ceva sever, ceva care respingea, îndreptată nu numai împotriva altora, ci și împotriva lui însuși... «Trufie satanică» am numit eu acel ceva, exagerând ca de obicei. El părea distant, în afara cazului când se relaxa, era absorbit în studiu sau spunea zâmbind o glumă copilărească. Odată ce începea să vorbească putea subjuga; nu cred însă că era conștient de acest dar."[64]

Wittgenstein nu a acceptat nici un moment să lucreze ca un profesor obișnuit de filozofie. Convingerea lui constantă a fost că nu ești îndreptățit să te îndeletnicești cu filozofia și să o prezinți unor minți tinere dacă nu ești în stare să produci gânduri proprii, idei noi, proaspete. Interesul lui s-a îndreptat în mod constant spre interogații fundamentale, și nu spre elaborarea pas cu pas a unor idei deja formulate sau, cu atât mai puțin, spre prezentarea ideilor altora. Ceea ce era îndeobște recunoscut și

apreciat drept performanță academică nu îl interesa. Stilul lui de gândire și modul de a lucra cu studenții contrastau puternic cu cele ale majorității colegilor. Dacă Moore i-a frecventat cursurile cu interes, chiar dacă nu-i era ușor să-i urmărească ideile, alți profesori de la Cambridge nu ezitau să-și exprime nedumerirea sau chiar dezaprobarea. Bătrânul profesor de logică W. E. Johnson, ale cărui relații personale cu Wittgenstein erau de altfel foarte cordiale, a calificat reîntoarcerea lui drept „un dezastru" pentru Universitate. Johnson avea în vedere înrâurirea, după el nefastă, pe care Wittgenstein o exercita asupra unor tineri dotați, interesați de filozofie. De ce nefastă? Deoarece cu Wittgenstein nu s-ar putea purta o discuție în care să se argumenteze potrivit standardelor acceptate în mediile academice britanice. Moore relata că până și lui Ramsey convorbirile cu Wittgenstein îi produceau adesea un sentiment de frustrare. Acesta i-ar fi spus lui Wittgenstein: „Nu-mi place modul dumneavoastră de a discuta." O asemenea reacție din partea cuiva care îl admira mult pe Wittgenstein, ca gânditor, nu este surprinzătoare. Ramsey era un cercetător a cărui tărie consta în utilizarea cu inventivitate a tehnicilor formale pentru formularea și soluționarea unor probleme bine delimitate. Nu aceasta era însă maniera lui Wittgenstein. Dacă Ramsey l-a ajutat să identifice unele greșeli punctuale din *Tractatus*, el nu l-a putut stimula în mișcările sale de gândire. Nici nu putea să o facă un autor care va scrie în ultimul său text, publicat postum sub titlul *Philosophy*: „Logica ajunge la tautologii, matematica la identități, filozofia la definiții." Chiar dacă era interesat de observațiile critice ale lui Ramsey, Wittgenstein acuza înclinația acestuia de a se concentra mai mult asupra unor elaborări tehnice în cadre date, pe care nu le supunea interogației. O însemnare despre Ramsey, din anul 1931, exprimă foarte bine ceea

ce îl distanța pe Wittgenstein de eminenți filozofi de orientare logică ai timpului: „Ramsey era un gânditor burghez. Adică gândurile sale aveau drept scop coordonarea lucrurilor într-o comunitate dată. El nu gândea asupra esenței statului – sau cel puțin nu gândea cu plăcere –, ci asupra modului cum ar putea fi organizat rațional acest stat. Gândul că acest stat nu ar fi singurul posibil, în parte îl neliniștea și în parte îl plictisea. El dorea să ajungă cât mai repede posibil să reflecteze asupra fundamentelor acestui stat. În aceasta consta capacitatea lui și interesul lui; în timp ce reflecția filozofică propriu-zisă îl neliniștea, până când dădea la o parte rezultatul ei (dacă avea vreunul) ca fiind banal."[65]

Preocupările filozofice ale lui Wittgenstein nu au fost niciodată preocupări propriu-zis profesionale. Ca *fellow* și apoi ca profesor la Cambridge, el nu publica în reviste[66] și nu participa la reuniunile periodice ale asociațiilor profesionale. Era însă întotdeauna dornic să discute și agrea acele cercuri în care nu erau impuse nici un fel de restricții în ceea ce privește temele și modul de abordare. A frecventat cu asiduitate Clubul de științe morale al Universității. Modul în care ataca el subiectele puse în discuție, ca și atenția încărcată de admirație a unor tineri din asistență nu au fost pe placul multor profesori.[67] Fostul său student Desmond Lee își amintea: „Obișnuia să vină la întrunirile Clubului de științe morale și a dominat într-o așa măsură discuțiile, încât cineva (nu știu cine) s-a plâns, iar când plângerea a ajuns la urechile sale (cred că prin Moore) a încetat să participe la întruniri. Mulți dintre noi am regretat acest lucru simțind, cred eu, că am putea să ne lipsim să ascultăm oameni neînsemnați dacă ar fi existat șansa de a-l auzi pe unul dintre filozofii însemnați ai secolului. Rămâne însă adevărat că domina orice discuție la care lua parte și îi inhiba pe ceilalți."[68]

Față de acea reputație înconjurată de o aură de mister de care se bucura atunci la Cambridge, Wittgenstein a reacționat cu sentimente contradictorii. Exigențele înalte față de sine îl făceau să se acuze că dorește uneori să impresioneze pe cei din jurul său mai mult decât dorește să respecte în modul cel mai strict adevărul. În jurnalul său își reproșa această înclinație în termenii următori: „Ceea ce cred alții despre mine mă preocupă deosebit de mult. Foarte adesea mi se întâmplă să mă port într-un anumit fel pentru a face o impresie bună. Cu alte cuvinte, gândesc foarte des asupra impresiei pe care o fac celorlalți, îmi place când ea este bună și nu îmi place în celălalt caz."[69]

Wittgenstein nu agrea societatea colegilor săi de la Cambridge. Conversația lor i se părea pretențioasă și afectată. Pe de altă parte, era greu să duci o discuție ușoară, relaxată cu Wittgenstein. Cei care se întrețineau cu el trebuiau să fie mereu pregătiți pentru o discuție serioasă. Prietenul său Desmond Lee își amintește că l-a auzit odată spunând: *I have no small talk.* Și Norman Malcolm, care i-a fost student începând cu anul 1938, povestește, în impresionanta lui carte de amintiri, că, în timpul liber pe care îl petrecea cu cei care îi erau apropiați, Wittgenstein nu se relaxa așa cum fac alții: „O plimbare cu Wittgenstein era foarte solicitantă. Despre orice ar fi vorbit, se apleca asupra temei cu intensitate, pe deplin serios și îmi solicita o enormă risipă de forțe să țin pasul cu gândurile sale... Prospețimea și profunzimea gândirii lui Wittgenstein cereau foarte mult de la cel care îl însoțea, oricare ar fi fost tema. Ceea ce spunea nu era niciodată banal."[69a]

Partenerii favoriți de discuție filozofică erau pentru Wittgenstein nu profesorii, profesioriștii domeniului, ci oamenii tineri pe care îi alegea îndeosebi dintre studenții

săi fideli. Erau persoane foarte inteligente, dar, totodată, ființe profund oneste pentru care căutarea autenticității prima în raport cu interesul pentru succes, prestigiu și carieră. Se distingeau prin simplitate și firesc în tot ce spuneau și făceau, prin lipsă de afectare și pretenții, nu își doreau să facă impresie. Wittgenstein exercita asupra lor o fascinație copleșitoare prin forța și independența gândirii sale, prin capacitatea sa de a înfrunta cu deplină sinceritate atât problemele vieții, cât și pe cele ale filozofiei. Cu totul reprezentativi pentru acest tip uman au fost M. O'C. Drury, Francis Skinner, Rush Rhees și Norman Malcolm. Skinner a încetat din viață în anul 1941. Cu ceilalți, Wittgenstein a rămas în relații de strânsă prietenie până la sfârșitul vieții sale. S-ar putea presupune că și-a ales ca interlocutori preferați oameni tineri și mai puțin exersați în filozofie pentru a-i putea domina într-un fel în care i-ar fi fost greu să o facă cu cei mai eminenți dintre profesorii de la Cambridge. În realitate, modul de a concepe și practica filozofia al lui Wittgenstein zădărnicea o bună comunicare cu acei filozofi al căror prototip era profesorul și prietenul său din tinerețe Bertrand Russell sau personalități proeminente ale Cercului de la Viena, ca Rudolf Carnap. Lui Moritz Schlick, pe care îl aprecia pentru relația lui relaxată cu preconcepțiile profesioniștilor filozofiei și pentru cultura lui înaltă, Wittgenstein îi scria, în 1932, în legătură cu un articol al lui Carnap (Carnap reluase, în acest articol, idei pe care Wittgenstein credea că le comunicase în discuții cu membri ai Cercului): „Nu năzuiesc, cum știți, la recunoaștere în cercurile academice... Nu este vorba de o dispută de prioritate academică, ci de o chestiune personală. În adâncul inimii, îmi este indiferent ce gândesc despre mine filozofii de astăzi; căci eu nu scriu pentru ei."[70]

Ca și în anii petrecuți la Cambridge înainte de război, dispoziția lui Wittgenstein cunoștea suișuri și coborâșuri

în funcție de capacitatea sau incapacitatea lui de a lucra într-un mod pe care să-l resimtă drept satisfăcător. Revenirea continuă a acestei teme în scrisorile și însemnările sale dezvăluie pecetea de neșters pe care a pus-o asupra sensibilității sale viziunea fundamentalistă asupra vieții a lui Otto Weininger. Odată întors la filozofie, Wittgenstein trăia din nou sub presiunea sentinței necruțătoare a nefericitului său compatriot: „Fii geniu sau dispari." Această presiune a fost deosebit de puternică în primii ani după reluarea activității filozofice. Wittgenstein socotea că nu este îndreptățit să rămână în Universitate decât atâta timp cât are într-adevăr ceva de spus. Pretențiile lui față de sine erau, și în această privință, mult mai mari decât cele pe care le avea față de alții. Ori de câte ori nu putea lucra bine, era profund nefericit și își resimțea viața ca o povară. O însemnare din anul 1929 spune totul în această privință: „Dacă nu pot să lucrez sunt ca un copil speriat și bătut. Sunt fără încredere în mine, fără nici un sprijin. Mă simt fără îndreptățirea de a exista."[71]

O perioadă excepțională de încordare și euforie a gândirii, asemănătoare cu cea pe care a trăit-o înaintea războiului, în Norvegia, va parcurge Wittgenstein începând cu cea de-a doua parte a anului 1931. Atunci a obținut, cu ajutorul lui Moore, să fie scutit pentru un an academic de obligațiile didactice obișnuite, pentru a se putea concentra pe deplin asupra explorării ideilor care îi pluteau în fața ochilor. Este momentul în care Wittgenstein a întrevăzut noi obiective și căi noi ale reflecției filozofice. Ele reprezentau, sub multe aspecte, o ruptură cu acea orientare a gândirii care își găsește expresia în opera lui de tinerețe. Și, în acest sens, un nou început.

Filozofia *Tractatus*-ului reprezintă un examen critic al limbajului, un efort de a identifica ceea ce distinge propozițiile cu sens, propozițiile care pot aduce o contribuție

la cunoașterea realității, de alte propoziții cum sunt principiile marilor sisteme filozofice ale trecutului. Acum Wittgenstein constată că multe din presupozițiile pe care le asumase în acest examen critic sunt greșite. Nu se poate spune nimic despre limbaj și gândire în genere. Există o varietate de limbaje corelate cu o varietate de activități proprii diferitelor comunități omenești. Și tocmai corelațiile dintre limbaje și activitățile oamenilor sunt cele care oferă o bună înțelegere a funcționării celor dintâi. În afara folosirii pe care o primesc în diferite forme de viață și în anumite împrejurări, expresiile limbajului nu au o semnificație bine determinată. Eforturile de a face mai clară utilizarea expresiilor limbajului prin exerciții imaginative ale gândirii, printr-o cercetare pe care Wittgenstein o va numi gramaticală, pot da seama de modul cum iau naștere diferite probleme filozofice, ne pot ajuta să le facem față și să trecem dincolo de ele, dobândind un spor de claritate.

Nu știm cum a ajuns Wittgenstein la acest nou mod de a privi lucrurile, care a însemnat o schimbare semnificativă a practicii sale filozofice. Este o schimbare care primește contururi tot mai clare în însemnări scrise începând cu anul 1931 și până în toamna lui 1936, când a părăsit Cambridge-ul pentru a lucra în Norvegia. Cu privire la impulsurile pe care le-a primit din afară, Wittgenstein a oferit o singură indicație. Într-un „Cuvânt înainte" pentru acel manuscris care va fi publicat sub titlul *Cercetări filozofice*, după ce menționează discuțiile pe care le-a purtat asupra *Tractatus*-ului cu Ramsey, Wittgenstein evocă critica făcută lucrării sale de tinerețe de către un alt coleg de la Cambridge, economistul italian Piero Sraffa și adaugă: „Acestui imbold îi datorez ideile cele mai pline de consecințe ale acestei scrieri." Despre ce putea să fie vorba?

Sraffa, un adversar al lui Mussolini, care se refugiase la Cambridge cu sprijinul lui Keynes, nu avea preocupări

propriu-zis filozofice. Modul lui de a gândi i-a făcut însă o mare impresie lui Wittgenstein deoarece contrasta puternic cu cel care a inspirat *Tractatus*-ul. Sub influența discuțiilor cu Sraffa, Wittgenstein a ajuns la concluzia că o bună înțelegere a modului cum funcționează limbajul va putea fi câștigată numai dacă se va acorda atenție relației expresiilor limbajului cu formele de viață caracteristice unei comunități, cu activitățile acesteia, cu împrejurările particulare în care sunt folosite expresiile. Lui Rush Rhees, Wittgenstein i-a spus odată că numeroasele sale convorbiri cu Sraffa l-au ajutat să privească problemele filozofice „dintr-o perspectivă etnologică”[72]. O perspectivă din care ideea unei forme logice comună limbajului și lumii apare de nesusținut. Wittgenstein a povestit cum a reacționat odată Sraffa la afirmația sa că o propoziție și starea de lucruri descrisă de această propoziție trebuie să aibă aceeași formă logică. Sraffa a imitat un gest cunoscut al napolitanilor și l-a întrebat pe interlocutorul său: „Care este, aici, forma logică?”[73] Discuțiile cu Sraffa par să fi zdruncinat supoziții pe care s-a sprijinit până atunci munca lui Wittgenstein în filozofie. Ceea ce el a exprimat spunând că după aceste discuții s-a simțit „ca un copac ale cărui ramuri au fost tăiate”[74]. Stimulând o reconsiderare radicală a modului de a privi limbajul, convorbirile cu Sraffa au reprezentat un impuls și un catalizator al tranziției de la filozofia timpurie la filozofia mai târzie a lui Wittgenstein. Este acea tranziție care va putea fi urmărită în numeroase manuscrise, ca și în note dictate de Wittgenstein studenților, în *Caietul albastru* și în *Caietul brun*. Forma matură a ceea ce comentatorii au numit filozofia târzie a lui Wittgenstein o constituie manuscrisul *Cercetărilor filozofice*, un text la care va lucra mulți ani, începând cu toamna anului 1936.

În comparație cu acea existență de „sfânt nefericit”, pe care Wittgenstein a dus-o în Austria, după Primul

Război Mondial, primii ani la Cambridge par să fi reprezentat o epocă vie, colorată și, în acest sens, mai frumoasă a existenței lui Wittgenstein. Viața i s-a părut acum mai suportabilă, s-a simțit sufletește mai bine. Și s-a simțit așa în primul rând deoarece a avut gânduri proaspete, a intrat în posesia a ceea ce a numit o „metodă nouă" prin care pot fi obținute clarificări, acele clarificări în care el vedea obiectivul ultim al activității filozofice. A lucrat mult și a avut impresia că înaintează în munca lui. L-a ajutat însă să lucreze și să se simtă mai bine, într-o măsură greu de apreciat, și acea ambianță intelectuală și afectivă pe care i-au oferit-o noii săi prieteni de la Cambridge.

Prietenii reprezintă un capitol aparte în viața lui Wittgenstein, asupra căruia se cuvine să stăruim. Spre deosebire de filozoful modern tipic, care intră în posesia ideilor sale prin reflecție solitară și simte doar uneori nevoia de a cunoaște părerea altor persoane, Wittgenstein s-a obișnuit încă devreme să gândească în dialog și confruntare. În anii 1912-1913 avea aproape zilnic convorbiri despre logică cu Russell, convorbiri lungi pe care cel din urmă le resimțea drept epuizante. (În 1930, când Russell acceptase să comunice Universității Cambridge o evaluare a proiectului de cercetare schițat în noi manuscrise ale lui Wittgenstein, evaluare care era necesară pentru a i se acorda acestuia o bursă de cercetare pe o perioadă mai lungă de timp, el îi scria lui Moore că nu-și poate închipui ceva mai solicitant, mai obositor decât să discute cu Wittgenstein.) La Cambridge și, apoi, într-o scurtă ședere în Norvegia, Wittgenstein gândea discutând tot timpul cu prietenul său David Prinsent, căruia i-a dedicat *Tractatus*-ul. Primele formulări ale unor gânduri care ocupă o poziție centrală în opera lui de tinerețe apar în notele pe care i le-a dictat lui Moore, cu ocazia vizitei pe care i-a făcut-o acesta în Norvegia, în primăvara anului 1914.

Ultima perioadă a elaborării *Tractatus*-ului stă sub semnul discuțiilor îndelungate pe care le-a avut cu Paul Engelmann la Olomouc. Iar îndepărtarea de acea abordare a cercetării limbajului care este caracteristică *Tractatus*-ului a devenit posibilă datorită convorbirilor cu Ramsey și mai ales cu Sraffa, după revenirea la Cambridge.

Prietenii cei mai buni ai lui Wittgenstein erau și colaboratorii săi în munca filozofică. Wittgenstein putea gândi cel mai bine în convorbiri cu cei pe care îi simțea apropiați ca oameni. Aproape sufletește nu i-au mai fost după război nici Russell, nici, mai târziu, membrii Cercului de la Viena, în afară de Schlick, pentru a nu mai vorbi de cei mai mulți din noii săi colegi de la Cambridge.[75] Wittgenstein îi explicase lui Schlick refuzul său de a participa la reuniunile periodice ale grupului de discuții care era Cercul de la Viena spunându-i că el nu poate să stea de vorbă decât cu cineva „care îl ia de mână".[76] Este de înțeles că atunci când și-a început învățământul la Cambridge, Wittgenstein nu și-a dorit mulți studenți și a căutat să-i îndepărteze pe cei în prezența cărora nu se simțea bine și nu putea gândi bine.[77] Deoarece orele petrecute cu studenții erau ore de intensă concentrare, ore în care „lucra", Wittgenstein s-a străduit să creeze o ambianță cât mai puțin formală. După ce a folosit o scurtă perioadă de timp spațiile Universității, el și-a invitat studenții în propriul apartament de la Trinity College. În încăperea în care îi primea nu era loc mult și intra un mic număr de scaune.

Unii dintre foștii lui studenți au evocat atmosfera acestor întâlniri, care nu aveau nimic comun cu activitățile academice convenționale. G. H. von Wright își amintește: „Nu avea nici un manuscris sau note. El gândea în fața clasei. Impresia era cea de imensă concentrare. Expunerea conducea de obicei la o problemă, iar auditoriului i se

sugera să caute un răspuns. Răspunsurile, la rândul lor, deveneau puncte de plecare pentru noi reflecții, conducând la noi probleme. Depindea în mare măsură de auditoriu dacă discuția devenea fertilă și dacă firul de legătură era avut în vedere de la începutul unui curs și de la un curs la altul."[78] Mai multe amănunte oferă Norman Malcolm. Wittgenstein pretindea o frecvență susținută și prezența pe o durată mai mare de un semestru. Credea că numai în acest fel modul său de a face filozofie va putea fi cât de cât înțeles. Nu dorea să fie obiectul curiozității superficiale a studenților. Îi gonea pe cei pe care îi numea „turiști". Profesorul, îmbrăcat simplu, îi primea într-o încăpere perfect curată, mobilată auster, cu pereții lipsiți de ornamente, de picturi sau fotografii. Gândea în fața studenților săi încercând o cercetare pe cont propriu a temei propuse.[79] Nu obișnuia să se refere la cărți ale altor autori. Se raporta rareori la ideile acestora. Un fost student își amintea că, în prezența lui Wittgenstein, l-a felicitat odată pe un coleg pentru colecția de cărți de filozofie. Wittgenstein a reacționat spunând că preocuparea deosebită pentru ceea ce au susținut cei mai reputați autori de lucrări filozofice „ține de o noțiune depășită cu privire la modul de a practica filozofia"[79a]. Wittgenstein formula întrebări, pe care le adresa sieși și în egală măsură celor care îl ascultau. Comenta răspunsurile care erau propuse și își dezvolta, pornind de aici, propriile sale gânduri. Uneori făcea pauze pline de tensiune luptând cu gândurile sale, o luptă care se putea citi pe fața lui foarte expresivă. În discuție era adesea nerăbdător și iritabil. Insista ca orice observație sau obiecție să fie exprimată cât mai clar. Ceea ce îi intimida pe mulți dintre studenți. Nu era însă câtuși de puțin preocupat să-și afirme superioritatea intelectuală în fața lor. Se raporta foarte critic la prestațiile sale și se exprima fără reținere în această privință. Era adesea nemulțumit că nu reușește

să se exprime destul de clar și, în același timp, sugestiv. O nemulțumire căreia îi dădea glas uneori prin aprecieri ironice, chiar sarcastice, profund depreciative. Malcolm își amintește de exclamații ca „Aveți într-adevăr un profesor îngrozitor!", „Astăzi sunt pur și simplu prea prost!". La capătul fiecărei lecții era nu numai epuizat, dar și profund nemulțumit, chiar dezgustat de ceea ce resimțea drept un eșec al încercărilor sale de a înainta în clarificarea temei care îl preocupa și de a se face bine înțeles. Se străduia să uite propunându-i unuia din cei de față o plimbare sau vizionarea unui film lipsit de pretenții.[80]

Merită să fie reținute și impresii diferite. J. N. Findlay, un viitor profesor de filozofie, care i-a frecventat ocazional lecțiile, dar nu a făcut parte din cercul apropiaților lui Wittgenstein, crede că admirația împinsă până la venerație a unora dintre studenții săi nu ar fi fost, cum s-ar putea presupune, consecința unei bune înțelegeri a ideilor lui Wittgenstein. Lui i s-a părut că magia acestuia a fost în mare măsură o magie a personalității, și nu a ideilor, mai degrabă o magie a ceva ce nu era spus, ci sugerat cu stil, decât o magie a „inteligibilității și adevărului". Wittgenstein, aprecia Findlay, nu și-ar fi pus toate cărțile pe masă, ci ar fi păstrat multe din ele în mânecă, lăsându-le apoi să alunece cu iscusință, sub acoperirea unor întrebări retorice inocente sau a unor imagini sugestive.[80a] Asemenea impresii confirmă, poate, temerea lui Wittgenstein că cei care nu frecventau lecțiile sale o perioadă mai lungă de timp nu erau în măsură să înțeleagă câtuși de puțin ceea ce urmărea.

În primii ani după reîntoarcerea sa la Cambridge, Wittgenstein și-a făcut destul de mulți prieteni, cei mai mulți bărbați mai tineri decât el, din rândul studenților. Relațiile mai strânse debutau, de obicei, prin discuții despre ceea ce i-a determinat pe aceștia să se intereseze de filozofie,

despre cărțile pe care le-au citit și despre ceea ce le-a reținut atenția în ele. Wittgenstein se simțea atras de persoane caracterizate prin seriozitate morală și onestitate, lipsite de pretenții și de orice afectare. Cu privire la starea de spirit pe care i-o transmiteau echilibrul și moderația lor, el s-a exprimat într-un mod enigmatic: „Ființele omenești normale sunt pentru mine un balsam și, în același timp, un izvor de suferință." Relațiile sale cu prietenii veneau în întâmpinarea unor nevoi sufletești cu totul diferite de cele care țin de ceea ce se înțelege în mod obișnuit prin sociabilitate. Wittgenstein nu a fost niciodată căsătorit. De altfel, reprezentările sale despre căsătorie erau atât de neobișnuite, încât nu ar fi putut fi niciodată acceptate de o femeie care își dorea o adevărată viață de familie.[81] Familia lui era departe, la Viena. Chiar dacă Wittgenstein călătorea regulat la ai săi, chiar dacă se simțea foarte legat de sora lui mai mare Hermine, relațiile cu membrii familiei nu răspundeau decât în parte nevoilor unei vieți interioare excepțional de intense. La prietenii săi, Wittgenstein aprecia în primul rând simplitatea, sinceritatea și bunătatea, și abia apoi însușirile intelectuale. Lui Malcolm i-a spus odată că nu poate oferi altuia destulă afecțiune, dar are totuși mare nevoie de afecțiunea altora. O afirmație care nu este decât în parte adevărată. Wittgenstein nu era ceea ce numim în mod obișnuit o persoană foarte atentă și afectuoasă. Era însă întotdeauna gata să pună pe primul plan problemele prietenilor, să li se consacre atunci când aveau nevoie de ajutor. În asemenea preocupări punea tot sufletul, ca în tot ce făcea.

Există numeroase mărturii în acest sens. Pe bătrânul profesor de logică al Universității, W. E. Johnson, care era tot mai bolnav și începuse să fie uitat de foștii lui colegi, îl vizita des. Juca cu el șah și îl asculta cântând Bach la pian. Wittgenstein remarcase că Johnson avea nevoie de

cel puțin un ascultător pentru a mai cânta.[82] După ce l-a îndrumat pe prietenul său Drury spre o activitate cu caracter practic, cum a făcut de altfel și cu alți studenți ai săi, Wittgenstein l-a vizitat și l-a sfătuit permanent. Drury povestește că atunci când i-a comunicat lui Wittgenstein că se gândește să studieze medicina, acesta l-a invitat să vină urgent la Cambridge. „La gară mă așteptau Wittgenstein și Francis Skinner; imediat ce am coborât din tren, Wittgenstein mi-a spus: «Nu mai e loc de discuții; totul este deja hotărât: vei începe imediat studiul medicinii. Am discutat chestiunea cu doi prieteni înstăriți: ei te vor sprijini financiar; și eu voi putea contribui cu ceva.»" Obiecției lui Drury că la vârsta pe care o are ar fi timpul să stea pe propriile sale picioare, Wittgenstein i-a răspuns: „Nu ești un parazit. Pe paraziți nu-i pot suporta. Nu tu ai cerut asta. Este un dar care îți este oferit cu plăcere. A respinge acuma acest dar nu ar fi altceva decât trufie încăpățânată."[83] Lui Norman Malcolm – care, în lipsa unei susțineri financiare, ar fi trebuit să se întoarcă acasă, în Statele Unite, în vara anului 1939 – i-a dat banii care îi erau necesari pentru a putea rămâne încă șase luni la Cambridge. Este adevărat, cu scopul de a-i îngădui să cunoască mai bine mediul filozofic academic britanic și de a se elibera în acest fel de atracția pe care o exercita atunci asupra lui. Wittgenstein se putea înșela atunci când era vorba de a aprecia ceea ce este bun pentru prietenii săi, dar se simțea obligat să-i ajute să găsească un mod de a trăi și o carieră care să li se potrivească. Nu precupețea eforturile pentru a le sta alături tot timpul. Indianul S. K. Bose, prieten cu John King, un apropiat al lui Wittgenstein, îi scria lui King că în sanscrită există un cuvânt frumos pentru prieten, cuvântul *suhrid*. Redat în mod liber, acest cuvânt înseamnă „unul care face bine altuia fără să aibă un motiv pentru asta". Drept un asemenea prieten l-a văzut Bose pe Wittgenstein.

În primii ani după revenirea la Cambridge, Wittgenstein l-a cunoscut pe Francis Skinner, care i-a devenit în scurt timp tot atât de apropiat cum i-a fost pe vremuri David Pinsent. Skinner era un foarte promițător student în matematică, care ajunsese la Cambridge în anul 1930. Profesorii, colegii și familia lui erau convinși că va face o frumoasă carieră academică. Era un tânăr foarte timid, modest și deosebit de inteligent. Atrăgea în mod deosebit atenția prin nevinovăția lui copilărească, printr-o naturalețe extremă. De aceea exprimările și reacțiile lui nu aveau nimic banal. Era o persoană liberă de orice urmă a acelei afectări pe care Wittgenstein o detesta în mediul academic de la Cambridge.[84] Întâlnirea cu Wittgenstein a schimbat complet cursul vieții lui Skinner. Între anii 1932 și 1935, perioadă în care a avut o bursă de cercetare, Skinner nu a lucrat pentru el, ci a subordonat totul prieteniei cu Wittgenstein, care a devenit centrul vieții sale. Skinner a urmat cursurile lui Wittgenstein, a scris tot ceea ce a dorit să-i dicteze acesta, l-a asistat ca partener de discuție în cercetările sale, l-a însoțit pretutindeni. Mult timp, prezența lui a însemnat enorm pentru Wittgenstein.[85] Erau tot timpul împreună. Skinner era copleșit de personalitatea lui Wittgenstein și vedea în apropierea de el lucrul cel mai important de departe din viața lui. Wittgenstein îl îndepărtase într-o anumită măsură chiar de propria lui familie. În 1935, când bursa lui de cercetare a expirat, Skinner a urmat recomandarea lui Wittgenstein de a renunța la o carieră universitară pentru o îndeletnicire practică și s-a calificat ca mecanic la o firmă din Cambridge.

De unde venea această capacitate de a fascina pe care au resimțit-o nu numai Drury și Skinner, ci și toți cei care l-au cunoscut îndeaproape pe Wittgenstein? Fania Pascal oferă următoarea explicație: „El nu se vedea niciodată cu

ochii altora și nu recunoștea standarde în afara celor proprii. Venerația cu care îl întâmpinau mulți dintre cei care îl cunoșteau își avea originea în libertatea lui și era legată de asemenea de mijloacele de care se servea pentru a-și câștiga și înfăptui libertatea. Toate acele lucruri în care se puteau naște și puteau crește griji și complexe, el le abandona pur și simplu: familie, avere, apartenență la o comunitate, relații strânse cu patria. Renunța la încercarea de a se acomoda mai mult decât în modul cel mai superficial la împrejurările, obiceiurile și tendințele existente ale vieții. Tot ce era neesențial și banal nu conta pentru el: lucrurile materiale ce servesc comodității și relaxării (ocazional își permitea frecventarea unui cinematograf sau lectura unui roman polițist), orice prefăcătorie și adaptare."[86] Fostul său student John King scria în amintirile sale: „În ochii mei, era un om care în materie de morală, intelect și artă era extrem de integru și se comporta în mod corespunzător; era tolerant cu cei care aveau capacități mai mici decât el și veștejea numai ceea ce aprecia drept înșelătorie, ipocrizie, afectare și altele de acest fel. Aveam de asemenea sentimentul că privea viața în mod foarte serios ca având un anumit țel. Pentru a-l formula cu propriile sale cuvinte, care mi-au ajuns doar de puțin timp la urechi: «De un lucru sunt sigur, și anume că nu suntem aici ca să ne meargă bine»."[87] Un alt fost student, Karl Briton, a caracterizat felul în care aborda Wittgenstein problemele filozofice drept proba cea mai înaltă a unui caracter incoruptibil: „Modul meu de a vedea filozofia s-a schimbat cu desăvârșire în perioada în care am participat la aceste lecții și în timpul următorilor doi ani, când le-am discutat pe acestea și *Tractatus*-ul, la Harvard, cu alți colegi care îl cunoscuseră pe Wittgenstein. Mai mult decât atât, dedicarea absolut onestă a lui Wittgenstein cercetării problemelor filozofice, marea lui seriozitate și

cinstea lui absolută îmi apar drept unele din cele mai importante «absoluturi» din viața mea. Îmi aduc aminte că m-am gândit: Cum ar fi să fii cu adevărat dezamăgit de filozofie? Cum ar fi să crezi că încercarea lui Wittgenstein nu a avut nici o valoare; că nu a avut valoare încercarea de a gândi lucrurile până la capăt, așa cum s-a străduit să facă Wittgenstein? Wittgenstein ne-a făcut să credem că ea a avut valoare și mi s-a părut întotdeauna foarte bizar că filozofia lui poate fi văzută ca banalizare a filozofiei sau drept neluare a ei destul de în serios."[87a]

Pe prietenii care îi frecventau cursurile, Wittgenstein se străduia să-i convingă să nu facă din filozofie o profesie. Am amintit deja că obișnuia să-i întrebe pe acei dintre studenții lui de care se apropia de ce studiază filozofia. Aprecia că îndeletnicirea cu filozofia este de cea mai mare însemnătate dacă ne ajută să gândim mai bine[88], dar că practicarea ei profesională nu are, de regulă, o înrâurire fericită asupra caracterului. Wittgenstein credea că cei ce profesează filozofia vor fi mai mult amenințați de acea primejdie pe care o reprezintă mulțumirea de sine și vanitatea. Exista, ce-i drept, un profesionist al filozofiei despre care el avea o înaltă părere, și anume George Moore. Wittgenstein aprecia că Moore datorează doar tăriei excepționale a caracterului său faptul că a putut scăpa, ca profesor de filozofie, de această slăbiciune omenească care îi era atât de nesuferită. Ca profesionist al filozofiei este foarte greu, aproape imposibil, să nu devii prea sensibil la impresia pe care o faci celor care te ascultă și te citesc și să nu te complaci în satisfacțiile pe care ți le oferă admirația lor.[89] Iată de ce, pentru cel care aspiră la simplitate și puritate, îndeletnicirea profesională cu filozofia va reprezenta o mare primejdie.[90] Sinceritatea, naturalețea, lipsa de afectare, însușiri omenești pe care le aprecia în cel mai înalt grad, sunt greu de cultivat îndeosebi într-un mediu

intelectual și literar ca acela de la Cambridge. Tinerilor săi prieteni, Wittgenstein le spunea că la Cambridge nu există oxigen. Pentru ei, important este să trăiască alături de oameni normali, pe care cu greu îi pot întâlni în lumea universitară. Cea mai rară și mai prețioasă virtute a filozofului este sinceritatea și simplitatea. Este însă tocmai însușirea pe care un tânăr o va putea păstra cel mai greu într-o ambianță intelectuală rafinată și snoabă. Atunci când Drury i-a povestit despre un prieten al său care a investit trei ani de zile de muncă susținută pentru a scrie o teză de doctorat în filozofie și a renunțat apoi să o prezinte deoarece ajunsese la concluzia că nu are nimic cât de cât important de spus, Wittgenstein a exclamat: „Numai datorită acestei comportări ar fi trebuit să-i confere titlul de doctor!"[91]

Aproape întotdeauna nemulțumit de sine, și totodată iritat de comportarea multora dintre cei din jurul său, Wittgenstein trăia într-o stare de continuă încordare. Era cunoscut drept o persoană dificilă, cu un accentuat spirit al contradicției, cu reacții greu previzibile. Îi surprindea și-i contraria adesea chiar și pe prietenii săi apropiați. John King își amintea că atunci când i-a spus odată că discuțiile pe care le-a avut cu Russell în anii 1912-1913 trebuie să fi fost importante pentru acesta, Wittgenstein i-a răspuns că tocmai contrariul este adevărat. „Sunt tot atât de sigur – reflecta King – că dacă aș fi spus ceea ce noi toți am simțit, și anume ce norocoși am fost să beneficiem de lecțiile lui, de discuțiile cu el și să ne bucurăm de prietenia lui, el ar fi răspuns în același mod. Era într-un fel umil. Deși era conștient de abilitățile sale cu totul neobișnuite – i-a spus odată lui Raymond Townsend că știe că este «un caz aparte» –, nu i-ar fi plăcut să fie ridicat pe un piedestal."[91a]

Din această perspectivă, putem înțelege mai bine de ce Wittgenstein s-a gândit în mod serios că va trebui să

părăsească definitiv Universitatea și să o rupă cu filozofia și de ce a încercat să-și convingă prietenii să evite să facă din filozofie o profesie. Întrebarea care l-a preocupat continuu după ce a scris *Tractatus*-ul, întrebare la care nu a reușit niciodată să găsească un răspuns satisfăcător, a fost cum ar putea împăca munca lui în filozofie, o muncă pentru care simțea că are o înzestrare deosebită, cu viața simplă pe care și-o dorea, o viață asemănătoare celei a primilor creștini. Era viața la care se gândea, poate, atunci când nota în *Tractatus* (6.521): „Dezlegarea problemei vieții se vede în dispariția acestei probleme."[92] Renunțarea la filozofie după încheierea *Tractatus*-ului, revenirea la Cambridge în 1929, intenția de a pune din nou capăt activității filozofice la mijlocul anilor '30 pot fi înțelese ca expresii ale acestei zbateri chinuitoare. Ca și încercările repetate ale lui Wittgenstein de a-și anihila vanitatea prin acte de penitență.

Încă în 1931, la scurt timp după ce a început să predea la Cambridge, a simțit nevoia să pună pe hârtie relatări despre momente ale vieții sale care îi inspirau sentimente de rușine și de căință. Le-a cerut unor membri ai familiei sale, prietenilor din Viena, precum și lui Moore, Skinner și Drury să le citească. Dorea ca acești oameni, a căror integritate o aprecia în mod deosebit, să nu-l vadă mai bun decât este. A revenit la exerciții menite „să dărâme edificiul trufiei sale" în anul 1937. Atunci va cere unora dintre prietenii săi, lui Drury, lui Moore, Faniei Pascal, întrevederi pentru a le povesti ceea ce aprecia că sunt faptele cele mai rușinoase din viața lui. Îi scrie în acest sens și lui Engelmann, care trăia acum în Israel. Mai înainte, vizitase satul Otterthal, ultima stație a carierei sale de învățător, pentru a prezenta scuze unora dintre foștii săi elevi pe care îi bruscase. Fania Pascal a lăsat însemnări despre discuția pe care au avut-o cu acest prilej.

Wittgenstein a insistat asupra a două puncte. Mai întâi, că a lăsat nedezmințite zvonuri care circulau la Cambridge despre înrudirea familiei sale cu familia nobiliară germană Wittgenstein, ascunzând în acest fel originea sa evreiască. În al doilea rând, că atunci când, în exercițiul profesiei de învățător, și-a pierdut cumpătul devenind brutal cu unii dintre elevii săi, ar fi negat asemenea fapte în fața autorităților școlare. Mințind și-ar fi încărcat pentru totdeauna conștiința. Nu este ușor să înțelegem bine o asemenea înverșunare îndreptată împotriva propriei persoane. Pentru Wittgenstein, credea prietenul său Rush Rhees, poate năzui cu adevărat să devină un om mai bun numai cel care se va strădui să reziste tentației de a se înșela pe sine. Înclinația de a gândi bine despre sine îi apărea drept una dintre cele mai puternice ispite, căreia trebuie să i se împotrivească cu toate puterile. O spune într-una din însemnările lui: „Nimic nu este atât de greu ca a nu te înșela pe tine însuți." Era motivul pentru care a continuat să creadă că „o spovedanie trebuie să fie o parte a vieții noi". Rezultatul pe care l-a urmărit prin mărturisirile sale trebuie să-i fi apărut însă nesatisfăcător deoarece interlocutorii săi au socotit că însemnătatea pe care o acordă acestor episoade și vinile pe care și le atribuia erau cu totul disproporționate în raport cu faptele.[93]

În anul 1935, bursa de cercetare a lui Wittgenstein, ca și cea a lui Skinner se apropiau de sfârșit. Primul lor proiect a fost să se stabilească în una din regiunile colonizate de la periferia Uniunii Sovietice. Un asemenea loc li se părea potrivit pentru a duce o viață simplă, prestând o muncă manuală. Era o alegere surprinzătoare, care ridică multe semne de întrebare. Dacă Wittgenstein dorea să-și schimbe viața, de ce ar fi trebuit el să se ducă până la marginile Uniunii Sovietice? Atitudinea în general favorabilă a lui Wittgenstein față de stările de lucruri din

această țară era cunoscută. Ea nu avea totuși un substrat politic. Prietenii săi știau că nu era atras de nici o ideologie, cu atât mai puțin de cea a conducerii sovietice. Era conștient și de gravele încălcări și îngrădiri ale libertăților fundamentale în Uniunea Sovietică. În judecata lui asupra societăților moderne precumpănea însă aprecierea capacității acestora de a oferi omului de rând posibilitatea de a munci. Credea de asemenea că regimul sovietic ar fi oferit un acces mai larg la instrucție și ar fi diminuat deosebirile de clasă. În multe alte privințe nu își făcea însă iluzii.[94]

În septembrie 1935, Wittgenstein a făcut o călătorie cu caracter exploratoriu, vizitând Leningradul și Moscova. Și-a dat seama că autoritățile ar fi sprijinit stabilirea lui în Uniunea Sovietică doar pentru a presta o muncă de înaltă calificare, nu ca un simplu muncitor. Planul de a se stabili aici, împreună cu Skinner, a căzut. Wittgenstein nu dorea însă să întreprindă nimic pentru a-și putea continua activitatea academică la Cambridge. S-a gândit la un moment dat să înceapă studiul medicinii la Dublin, unde se stabilise Drury. Rush Rhees relatează o convorbire pe care au avut-o în iunie 1936, după ce acest ultim proiect fusese și el abandonat. Wittgenstein oscila între a se califica pentru o muncă manuală și a se retrage într-un loc liniștit pentru a pregăti o carte, pornind de la ultimele însemnări pe care le dictase studenților, așa-numitul *Caiet brun*. „Ceea ce îl interesa – povestește Rhees – nu era să audă părerea mea. Voia pur și simplu să discute cu cineva pentru a câștiga claritate în gânduri și vorbise în mod sigur deja cu alții. A pronunțat cuvintele rar și a spus: «Mai am (pauză) puțini bani. Și până se termină, aș putea să trăiesc din ei și să lucrez.»"[95] La scurt timp după aceea, în august 1936, s-a stabilit în cabana care se construise pentru el înaintea războiului, într-un loc izolat din Norvegia.

Până spre sfârșitul anului 1937, Wittgenstein a trăit aici, vizitând de mai multe ori, pentru perioade mai scurte

și mai lungi de timp, Viena și Cambridge. Este perioada în care a fost scrisă prima parte din *Cercetările filozofice*. Experiența șederii în Norvegia din anii 1936-1937 a semănat mult cu cea din anii 1913-1914. Perioadele în care a lucrat bine, profitând de acea putere de concentrare pe care o favorizează o deplină recluziune, au alternat cu cele în care a fost nemulțumit de ceea ce a scris și a suferit mult din cauza singurătății. Atunci când se concentra pe deplin asupra lucrului la un manuscris, Wittgenstein oscila între euforie și descurajare. Și aceasta în funcție de prezența sau absența inspirației. Unui prieten îi spunea că uneori i se pare că-i dictează însuși Dumnezeu, că el trebuie doar să scrie cât mai repede pentru a ține pasul, în timp ce alteori reflectează ore întregi fără a face nici un progres.[96]

În primăvara anului 1938 Wittgenstein a fost surprins, la Cambridge, de vestea anexării Austriei de către Germania nazistă. Acest eveniment, a cărui eventualitate nu o luase în serios, l-a pus într-o situație cu totul nouă. Ca austriac, devenise prin *Anschluss* cetățean german. Dacă s-ar fi întors în Austria, risca să nu o mai poată părăsi. Dincolo de repulsia pe care i-o provoca gândul de a deveni supusul unui stat totalitar, era, ca nearian, supus și primejdiei de a suferi rigorile legilor de la Nürnberg. Ceea ce putea face era să renunțe la cetățenia germană și să o solicite pe cea britanică. Nu era totuși o hotărâre ușor de luat. Însemna să renunțe să-și mai vadă țara natală și familia poate pentru tot restul vieții. A trebuit însă să accepte ceea ce era greu, dureros, pentru că alternativa era cu totul inacceptabilă.

În acest moment, împrejurările l-au favorizat pe Wittgenstein. Mai vârstnicul George Moore tocmai se retrăsese de la Catedra de filozofie pe care a ocupat-o mulți ani la Cambridge. Postul său de profesor devenise vacant. Wittgenstein s-a hotărât să candideze. Câștigarea

acestei poziții i-ar fi ușurat obținerea noii cetățenii. Nu spera însă că va fi ales drept succesor al lui Moore. Pe de o parte, deoarece nu publicase nimic și era nemulțumit de aproape tot ceea ce scrisese. Pe de altă parte, deoarece nu credea că ar putea avea susținerea profesorilor de filozofie de la Cambridge și de la alte universități britanice. Aceștia, în frunte cu Russell, nu apreciau noua orientare pe care o căpătase gândirea lui. În aces caz, Wittgenstein s-a înșelat. Deși nu publicase nimic după *Tractatus*, era unanim recunoscut drept un gânditor cu o personalitate excepțional de puternică. Nimeni nu ar fi susținut o decizie care l-ar fi putut îndepărta de munca filozofică. În februarie 1939 Wittgenstein a aflat, nu fără surprindere, că a fost numit profesor. Se cunoaște comentariul lui Charles Broad, unul din profesorii de filozofie de la Cambridge care nu era câtuși de puțin entuziasmat de acea reprezentare cu totul aparte asupra naturii și țelurilor activității filozofice pe care o transmitea Wittgenstein celor care îi frecventau cursurile. A-i refuza lui Wittgenstein o catedră de filozofie – ar fi spus Broad – ar fi cam același lucru cu a-i refuza lui Einstein o catedră de fizică[97]. Noul profesor, care tocmai împlinea cincizeci de ani, părea acum definitiv legat de Cambridge. Se credea că el va lucra aici până la pensionare. Numirea a ușurat mult obținerea cetățeniei britanice care i-a fost acordată în iunie 1939.

Plusul de securitate astfel câștigat nu a îmbunătățit însă starea de spirit a lui Wittgenstein. Era tot mai nemulțumit, chiar decepționat, de rezultatele cercetărilor sale și ale muncii sale ca profesor. J. N. Findlay, care îl cunoscuse în 1930, l-a găsit în 1939 mult schimbat. Mai înainte, remarcase Findlay, Wittgenstein se îmbrăca simplu, dar cu multă grijă și bun-gust. Acum însă, când l-a vizitat pe Findlay, portarului hotelului unde locuia în Cambridge Wittgenstein i-a apărut îmbrăcat atât de jerpelit, încât a

ezitat să-l lase să intre. „Vârsta îl ajunsese din urmă în intervalul de timp din 1930. Părul lui era sur; nu mai arăta ca Baldur, zeul soarelui, ci ca un căpitan de vapor norvegian cu privirea pătrunzătoare, care a petrecut mulți ani în fața catargului."[98]

Starea de continuă insatisfacție, o stare care îl consuma pe Wittgenstein, era întreținută de porniri greu de conciliat. Era înclinat să creadă că reflecțiile lui din ultimii zece ani pot deschide o perspectivă nouă gândirii filozofice și că ele ar trebui să fie împărtășite acelora care caută în mod sincer adevărul. Încă în 1933, Wittgenstein era bucuros că Moore, care venea pe atunci la lecțiile sale, își ia note. Credea că dacă se va întâmpla ceva cu el atunci, prin aceste note, vor fi păstrate unele rezultate ale gândirii sale. În anii 1934-1935, Wittgenstein a dictat câtorva din studenții săi favoriți acele texte care au fost publicate, după moartea lui, cu titlurile *Caietul albastru* și *Caietul brun*. Își dorea însă ca accesul la aceste însemnări să fie strict limitat. Ele urmau să fie puse la dispoziția altor persoane numai cu aprobarea lui expresă. Wittgenstein protesta împotriva oricărei relatări publice a vederilor prezentate în lecțiile sale. Era convins că ele vor deveni în acest fel obiect al distorsiunilor sau al plagiatului. Alice Ambrose, care a făcut parte din cele două grupuri de studenți alese de Wittgenstein pentru a le dicta *Caietele*, lucra în această perioadă la o teză de doctorat sub îndrumarea lui Moore. Părți din teză, care purtau o puternică amprentă a gândirii lui Wittgenstein, au fost acceptate de Moore pentru a fi publicate în revista *Mind*. Wittgenstein a apreciat că prezentarea ideilor sale este inadecvată și s-a opus publicării. Ambrose, încurajată se pare de Moore, nu a vrut însă să cedeze. Consecința a fost excluderea ei din cercul prietenilor lui Wittgenstein.[99]

Mai târziu, Wittgenstein a fost de mai multe ori tentat să publice diferite versiuni ale acelui manuscris care a

apărut postum sub titlul *Cercetări filozofice*. În vara anului 1938, a convenit cu Editura Cambridge University Press publicarea manuscrisului pe care l-a elaborat în cea mai mare parte în Norvegia. La scurt timp, va anunța însă editura că renunță la publicare. Desigur, în speranța că va putea produce gânduri mai bune. Drury își amintește că în același an, când Wittgenstein a predat lecțiile sale despre estetică, psihanaliză și credința religioasă, el s-a adresat unuia dintre studenții care se străduiau să noteze ce spunea: „Dacă scrieți aceste observații spontane, s-ar putea întâmpla ca într-o bună zi ele să fie publicate drept ideile mele bine cântărite. Acum eu vorbesc fără constrângere, așa cum îmi vin ideile în minte, dar despre toate aceste lucruri trebuie să meditez încă mult și ele trebuie să fie formulate mai bine."[100] Ultima observație merită o atenție specială.

O consecință a comunicării intense a lui Wittgenstein cu capodopere ale muzicii și literaturii clasice erau exigențele sale foarte înalte în ceea ce privește stilul unei scrieri filozofice. De altfel era ceva de așteptat de la un admirator al lui Lichtenberg, Schopenhauer sau Kraus. Prietenului său, Theodore Redpath, i-a spus bunăoară că Russell are talent filozofic, dar nu și calități de scriitor. Același Redpath povestește că Wittgenstein l-a rugat, în vara anului 1938, să-l asiste la traducerea în engleză a prefeței cărții pe care intenționa s-o predea la Cambridge University Press. Ceea ce i-a prilejuit lui Redpath o experiență pe care o relatează în felul următor: „Stăteam împreună câteva ore pe zi, chibzuind nu numai asupra fiecărei propoziții, ci și asupra fiecărui cuvânt, iar Wittgenstein se simțea foarte iritat atunci când el (sau noi împreună) nu puteam găsi cuvinte sau exprimări care să-l satisfacă pe deplin. De multe ori, doream ca el să mă lase să lucrez singur pe textul german, pentru a-i prezenta o

versiune pe care să o poată apoi comenta și revizui, dar el mă presa inexorabil; chiar dacă intervențiile lui erau uneori greșite și exasperante, se putea învăța ceva din acest demers și el transmitea o idee cu privire la preocuparea fanatică a lui Wittgenstein pentru exactitate și stil."[101] Brian McGuiness, unul dintre cei mai cunoscuți cercetători contemporani ai vieții și gândirii lui Wittgenstein, aprecia într-un interviu că acesta ar fi avut două idealuri care se contraziceau: „idealul stăpânirii de sine depline și idealul naturaleței perfecte"[101a]. Se poate susține că ele nu se contraziceau deoarece primul a fost idealul de viață, iar al doilea idealul gândirii și al exprimării gândurilor. Wittgenstein a crezut în inspirație deoarece pentru el gândirea autentică era gândirea naturală și, în acest sens, spontană. Doar că o clipă de inspirație trebuia să fie apoi plătită cu multe ore de chin.

*

* *

Până în anul 1941, Wittgenstein și-a continuat activitatea de profesor la Cambridge, deși dorința lui era să participe la efortul de război, așa cum o făceau majoritatea colegilor și prietenilor săi. Cel mai important eveniment personal al acestei perioade a fost moartea lui Francis Skinner. În ultimii ani, Wittgenstein se îndepărtase într-o anumită măsură de Skinner. Era vorba de o reacție care a putut fi observată nu o dată la Wittgenstein. Nevoia lui puternică de afecțiune lăsa loc retragerii ori de câte ori avea impresia că celălalt s-a apropiat prea mult. Nu mai erau nedespărțiți, ceea ce Skinner a resimțit drept o pierdere dureroasă. Când nu era alături de Wittgenstein, pentru el viața se golea în bună măsură de sens. Sfâșiat între fidelitatea lui față de recomandările prietenului și

dorința de a se întoarce la viața academică, Skinner s-a îmbolnăvit de poliomielită și a murit în octombrie 1941. Pentru Wittgenstein, evenimentul a constituit un șoc. Moartea neașteptată a lui Skinner i-a produs mari remușcări. Era conștient că nu s-a purtat bine cu el în ultimii ani, că nu a răspuns cum se cuvine iubirii și fidelității sale.[102] Fania Pascal își aducea aminte că, la înmormântare, membrii familiei lui Skinner, care îl socoteau vinovat pentru distrugerea carierei academice a acestuia și chiar pentru moartea lui, nu i-au adresat lui Wittgenstein nici un cuvânt. Cu ceilalți, care erau de față, s-a purtat ca „un animal sălbatic speriat". Amintirea lui Skinner a fost pentru Wittgenstein un nou prilej pentru a se răfui fără menajamente cu sine.[103]

În toamna anului 1941 a izbutit, în sfârșit, să obțină angajarea la farmacia unui spital din Londra. Continua să predea la Cambridge, programându-și lecțiile la sfârșitul săptămânii. La început, îndatoririle lui erau să transporte medicamente de la farmacie în saloane. Curând a fost promovat ca tehnician al farmaciei și însărcinat cu producerea a diferite alifii. Atunci când prietenul său Drury l-a vizitat la spital, sora secției i-a spus că nimeni nu produsese până atunci alifii atât de bune. Pe medicul care îl angajase, Wittgenstein l-a rugat să nu spună nimănui că cel care îndeplinea conștiincios asemenea însărcinări umile era un filozof cu o faimă excepțională. Iar doctorului hematolog R. L. Watterfield, care studiase la Cambridge și participase la întruniri ale Clubului de științe morale, unde Wittgenstein era adesea actorul principal, i s-a adresat când s-au întâlnit prima dată la spital: „Pentru numele lui Dumnezeu, să nu spuneți nimănui cine sunt."[104] W. G. Tilman, care a lucrat alături de Wittgenstein la Guy Hospital, își amintea mai târziu: „Wittgenstein mi-a atras atenția ca o persoană foarte umilă, pe deplin mulțumită

cu o ocupație care nu era în nici un fel potrivită cu formația și cu pregătirea lui; pentru privitorul din afară, nici eminența lui intelectuală, nici originea lui aristocratică nu apăreau evidente."[105]

Activitatea manuală obositoare îi făcea bine lui Wittgenstein deoarece îi abătea atenția de la gânduri pe care le suporta cu mare greutate. Starea lui de spirit sumbră era accentuată de conștiința acută a cruzimilor fără egal ale războiului modern. Se simțea bătrân, epuizat și fără încredere în viitor. Prietenii apropiați erau departe. La 1 aprilie 1942, nota: „Nu mai simt nici o speranță pentru viitor în viața mea. Este ca și cum tot ceea ce aș avea în față este doar o lungă porțiune de viață pe care sunt silit să o trăiesc, deși sunt deja mort. Nu pot să-mi reprezint alt viitor decât unul oribil. Lipsit de bucurii." Iar câteva zile mai târziu: „Sufăr foarte mult de teama însingurării depline care mă amenință acum. Nu pot vedea cum aș putea să suport această viață. O văd drept o viață în care trebuie să mă tem în fiecare zi de seara care îmi aduce doar o tristețe surdă."[106] Seara, perioada destinderii și odihnei pentru cei care lucrau în spital, era cea în care gândurile negre reveneau cu cea mai mare putere.

De la farmacie, Wittgenstein a fost transferat curând într-o unitate care făcea cercetări asupra șocului. În noiembrie 1942, această unitate s-a mutat la Newcastle. În primăvara anului 1943, Wittgenstein a urmat-o, fiind angajat ca asistent. Odată cu aceasta, și-a întrerupt activitatea ca profesor la Cambridge. În perioada în care a lucrat la Newcastle, Wittgenstein nu a făcut nici un fel de însemnări cu caracter filozofic. În afara muncii sale de tehnician, a reflectat mult asupra cercetărilor grupului. Șeful echipei îi aprecia activitatea drept un sprijin important. La scurt timp după ce a renunțat la orice preocupări filozofice, Wittgenstein a început însă să le simtă lipsa. Iată o însemnare

semnificativă în acest sens: „Sufăr de asemenea deoarece din motive exterioare, ca și interioare, nu mai sunt în stare să practic filozofia, singura muncă ce mi-a oferit o reală satisfacție. Nici o altă muncă nu mă susține de fapt. Acum sunt extrem de ocupat și gândurile mele sunt solicitate tot timpul, dar când ziua trece sunt doar obosit și trist."[107] Dorința de a reveni la filozofie devine tot mai puternică. În septembrie 1943, Wittgenstein propune Editurii Cambridge University Press publicarea manuscrisului *Cercetărilor filozofice* alături de textul scrierii sale de tinerețe. Oferta lui va fi acceptată în ianuarie 1944. În februarie, Wittgenstein părăsește grupul de cercetare de la Newcastle. De la Cambridge, pleacă la Swansea, unde lucra pe atunci Rush Rhees. Universitatea îl eliberase de obligații didactice până în toamnă pentru a-și putea încheia lucrarea. La Swansea, Wittgenstein a lucrat cu multă intensitate. Proporțiile manuscrisului început în Norvegia, în toamna anului 1936, s-au dublat. Nu a ajuns totuși la rezultate care să-l satisfacă. O explicație pentru insuccesul repetat al încercărilor sale de a produce un text care să i se pară publicabil a dat-o chiar el într-o discuție cu Rhees. I-a spus că se simte viu, proaspăt în gândire, doar atunci când perspectiva i se schimbă și vede ceva nou.[108] De fiecare dată când survenea o asemenea schimbare, munca de elaborare a manuscrisului trebuia să fie însă reîncepută.

Întors la Cambridge, în octombrie 1944, Wittgenstein a fost obligat să-și reia activitatea ca profesor. Nu a renunțat însă la proiectul de a-și termina cartea pentru care a scris, în ianuarie 1945, un „Cuvânt înainte". Își exprima însă adesea pesimismul cu privire la succesul acestui proiect, îndeosebi în corespondența cu Rhees și cu Malcolm.[109] Iar anumite ecouri ale ideilor sale în publicații îi întăreau convingerea că o recepție adecvată a orientării gândirii sale în cercurile filozofice nu va fi posibilă probabil o lungă

perioadă de timp. În 1946, cunoscutul filozof englez Alfred J. Ayer a susținut la radio o conferință despre filozofia britanică contemporană, al cărei text a fost publicat apoi în revista *Listener*. Potrivit relatării sale ulterioare, apreciase că deși Wittgenstein nu publicase nimic nu putea omite orice referire la influența ideilor sale. Iar singura sursă de informații erau relatările celor care îi ascultaseră mult timp lecțiile de la Cambridge. Principala sursă pe care a utilizat-o Ayer au fost publicații ale unui filozof de la Cambridge, John Wisdom, prezent mult timp la cursurile lui Wittgenstein. Bazându-se pe ceea ce afirma Wisdom, Ayer a spus că Wittgenstein tratează filozofia drept o boală care trebuie să fie psihanalizată. Wittgenstein a reacționat trimițându-i lui Ayer o scrisoare plină de indignare. Subliniind că nu vede nici o relație între practica psihanalizei și modul său de a aborda problemele filozofice, Wittgenstein s-a declarat stupefiat de superficialitatea și neînțelegerea cu care se poate vorbi despre ceea ce gândește și spune cineva. Ayer, care participase la începutul anilor '30 la lecțiile lui Wittgenstein, s-a scuzat exprimându-și regretul. Wittgenstein nu a vrut însă să mai știe de el.[110]

Poate că și ecouri ca acela că ceea ce propune el ar putea fi caracterizat drept „pozitivism terapeutic" au accentuat dorința lui Wittgenstein de a încheia și publica manuscrisul căruia obișnùia să-i spună „cartea mea". Un manuscris la care a lucrat, cu întreruperi, din toamna anului 1936. Înclina acum să creadă că obligațiile lui de profesor ar fi cele care îl împiedică să ducă la bun sfârșit această muncă. Drury notează, după o discuție pe care a avut-o cu Wittgenstein în 1947: „Avea sentimentul că atâta timp cât trebuie să predea nu va putea să-și încheie cartea."[111] În plus, Wittgenstein era tot mai nesatisfăcut de activitatea lui de profesor, chiar dacă importanți filozofi

din generația următoare – Georg von Wright, urmașul său la catedra de la Cambridge, Norman Malcolm sau Stephen Toulmin –, care i-au frecventat în această perioadă lecțiile, au fost izbiți de vigoarea și prospețimea gândirii sale. Von Wright – care după prima lecție a lui Wittgenstein la care a asistat, în martie 1939, nota în jurnalul său „cea mai puternică impresie pe care mi-a făcut-o vreodată un om" – își amintește că impresia lui a fost chiar mai puternică atunci când a revenit la Cambridge, în toamna lui 1946.[112] Iar Toulmin, care a urmat cursurile lui Wittgenstein până în toamna lui 1947, când profesorul a părăsit catedra, a afirmat că l-a perceput ca pe un nou Socrate, adică drept un gânditor care evocă teme recunoscute drept filozofice pentru a arăta cât de mult ne înșelăm când credem că ne aflăm în fața unor întrebări bine puse și că cel puțin unele răspunsuri date acestora ar putea fi socotite mulțumitoare. „Există mulți care cred că știu ce a gândit cu adevărat Wittgenstein despre cutare sau cutare problemă filozofică. Eu nu cred însă că Wittgenstein a avut, în genere, vederi (*Ansichten*) filozofice. El discuta, ce-i drept, asemenea vederi, dar întotdeauna doar pentru a arăta că ele se sprijină pe neînțelegeri, că sunt cu totul altfel decât simple, că întotdeauna există alte cazuri, exemple sau puncte de vedere care nimicesc din nou toate generalizările filozofice deja dobândite. Ne instruia astfel în maniera scepticului clasic; va trebui să ne eliberăm de orice generalizări, să încercăm să fim onești și să dăm socoteală fără prejudecăți de complexitatea și specificitatea experienței noastre. Din acest punct de vedere, atât afirmarea, cât și negarea unei poziții filozofice sunt, în egală măsură, condamnate eșecului." Toulmin adăuga: „El nu voia să convingă pe nimeni de adevărul sau falsitatea a ceea ce spunea. Wittgenstein voia mai degrabă să-l pună pe cel care îl asculta în situația de a vedea singur tăria

sau slăbiciunea tuturor concepțiilor susținute de noi... Poate cea mai importantă experiență pe care am câștigat-o din lecțiile lui a fost exemplul unui om caracterizat printr-o cinste intelectuală cu totul ieșită din comun, care își punea sub semnul întrebării propriile sale vederi încă cu mai multă intransigență decât pe cele ale altora."[113]

Se înșela oare Wittgenstein atunci când credea totuși că prestațiile lui ca profesor nu reprezintă o reușită? Poate că nu. Gândirea lui era în continuă mișcare. Nu revenea la idei formulate anterior decât pentru a le critica și a le respinge. Cum a remarcat von Wright, Wittgenstein se distanța de puncte de vedere pe care le depășise într-un mod care se învecina cu ostilitatea. O minte mereu preocupată să exploreze noi orizonturi nu avea, desigur, resursele necesare pentru a sistematiza gândurile și a le prezenta într-un mod cât de cât accesibil pentru studenții obișnuiți. Iar aceștia nu aveau cum să cunoască multe lucruri despre care Wittgenstein nu vorbea: situația discuției filozofice în problema abordată, pozițiile mai vechi ale lui Wittgenstein, presupozițiile de la care pornea în noile sale cercetări. Mulți erau, fără îndoială, impresionați de personalitatea profesorului, de caracterul neobișnuit al interogațiilor, de stilul cu totul aparte al gândirii sale, fără să-l poată totuși urmări bine. O presupunere confirmată și de unele relatări ale foștilor săi studenți: „S-a spus că Wittgenstein a fost un exemplu viu de practicare a metodei socratice deoarece adesea lecțiile lui constau într-un schimb de întrebări și răspunsuri între el și cei prezenți. Se pare că avea dificultăți să producă o lecție închegată. În mod evident, încerca să elaboreze totul din nou... Mi s-a spus că rămânea treaz noaptea, gândindu-se în mod serios asupra a ceea ce avea să spună. În ciuda acestui fapt, dădea uneori impresia că lecțiile sale erau inadecvat pregătite, deși trebuia să mai fi vorbit despre aceste subiecte de-a lungul anilor."[114]

Unii dintre studenții care i-au fost apropiați lui Wittgenstein și au scris mai târziu amintiri despre profesorul lor sunt de acord că de multe ori nu exercita acea influență pe care și-o dorea. Iată două mărturii: „Tot așa cum au luat naștere multe legende neîntemeiate cu privire la viața și personalitatea lui Wittgenstein, s-a format și un sectarism nesănătos în rândurile studenților săi. Ceea ce i-a provocat multă suferință lui Wittgenstein. El credea că influența lui, ca profesor, a fost în ansamblu dăunătoare dezvoltării studenților săi ca oameni ce gândesc independent. Mi-e teamă că a avut dreptate. Și cred că pot înțelege, în parte, de ce lucrurile au stat așa. Datorită profunzimii și originalității gândirii sale, ideile lui Wittgenstein sunt foarte greu de înțeles și chiar mai greu de încorporat în gândirea proprie a cuiva. În același timp, magia personalității și stilului său erau foarte atrăgătoare și convingătoare. A învăța de la Wittgenstein fără a ajunge să adopți formele lui de exprimare și cuvintele lui favorite, și chiar să imiți timbrul vocii sale, mina și gesturile lui, era aproape imposibil. Primejdia era că gândurile puteau degenera într-un jargon. Învățăturile oamenilor mari posedă adesea o simplitate și o naturalețe care fac ca ceea ce este dificil să pară ușor de prins."[115] „Se simțea dezgustat și chinuit când observa la studenții săi o semiînțelegere a ideilor sale și o tendință spre superficialitate bombastică. Ca profesor, găsea că este un ratat. Cred că aceasta a fost pentru el o sursă de permanentă suferință."[116] Wittgenstein mai credea că dacă nu este bine înțeles asta e urmarea faptului că modul lui de a gândi nu este în spiritul timpului. Un spirit dominat, în mod nefericit după părerea lui, de acel prestigiu al generalizărilor și al gândirii teoretice pe care îl consacraseră realizările științei.

În vara anului 1947, Wittgenstein l-a înștiințat pe vicecancelarul Universității că a decis să-și părăsească înainte

de termen catedra. A fost o decizie nu ușor de luat și deoarece prin această pensionare prematură resursele sale financiare erau drastic micșorate. Nu-și mai putea permite, în continuare, nici chiar acea viață în multe privințe modestă pe care a dus-o la Cambridge, ca profesor.[117] I s-a spus atunci că mai are dreptul la un concediu de studii. Wittgenstein a urmat sugestia de a profita de acest concediu și de a mai reflecta asupra retragerii. Lui Malcolm, care părăsise Anglia pentru a se întoarce în America, i-a scris în august 1947: „Sunt aproape sigur că voi renunța la profesorat... Te rog însă să păstrezi informația pentru tine deoarece nu este încă sigur... Aș dori mult să fiu undeva singur, să încerc să scriu și să pregătesc pentru tipar cel puțin o parte a cărții mele. Nu voi fi în stare niciodată să fac asta atât timp cât voi preda aici, la Cambridge. Cred, de asemenea, făcând cu totul abstracție de scris, că am nevoie de o pauză mai lungă pentru a gândi singur, fără a trebui să vorbesc cu cineva."[118] După ce s-a întors dintr-o călătorie în Austria, a comunicat Universității, în noiembrie 1947, hotărârea lui definitivă de a renunța la catedră.

*

* *

Dornic să trăiască și să lucreze câtva timp într-un loc cât mai retras și liniștit, Wittgenstein avea de ales între Norvegia și Irlanda. A ales Irlanda, pe care o vizitase de câteva ori înainte de război. A preferat frumusețea unor locuri în care natura era aproape neatinsă de mâna omului, ca și în Norvegia. Alegerea i-a fost în mod sigur influențată de faptul că prietenul său Maurice Drury, un irlandez, lucra ca medic psihiatru la un spital din Dublin. Sosind în Irlanda, în decembrie 1947, Wittgenstein s-a

stabilit, mai întâi, la o pensiune situată la o distanță de aproximativ trei ore de călătorie cu autobuzul de Dublin. Era singurul oaspete al acelei pensiuni. Lui Malcolm îi scrie că nu vorbește cu nimeni, ceea ce este bine pentru munca lui. Nu are nevoie de conversații, dar resimte lipsa cuiva care să-i spună din când în când un cuvânt prietenesc și să-i zâmbească. Wittgenstein a fost la început mulțumit de rezultatele muncii sale.[119] Curând devine însă indispus, are insomnii și nu mai poate lucra bine. I se pare că nici această pensiune izolată nu îi oferă destulă singurătate și liniște. Cu ajutorul lui Drury, se mută, în aprilie, într-o cabană situată pe malul mării, la Rosro Cottage, în vestul Irlandei. Singurul om pe care îl vede aici este un pescar dintr-un sat apropiat, care îi aduce zilnic lapte și turbă pentru încălzit. Acestui om, Tom Mulkerrins, care îl ajuta la treburile gospodărești, îi dădea să distrugă manuscrisele de care nu mai avea nevoie. Este puțin spus că viața lui Wittgenstein a fost aici una austeră. Ajunge amănuntul că el nu mânca în general hrană caldă, ci conserve. Când Tom i-a spus că acest mod de a se hrăni îi va scurta viața, Wittgenstein i-a răspuns că oamenii trăiesc oricum prea mult.[120] Nici în singurătatea de la Rosro Wittgenstein nu a fost satisfăcut de progresele muncii sale. Se străduia acum să se împace cu gândul că nu va putea realiza ceea ce și-a propus. Lui Malcolm îi scrie în iulie 1948, cu resemnare: „Dacă acum capacitățile mele filozofice se epuizează este păcat, dar asta este situația."[121] Părăsind Rosro, în august, pentru o vizită la familie, în Austria, și o ședere la Cambridge, unde a dictat din manuscrisele sale, Wittgenstein s-a întors toamna la Dublin. Sfătuit de Drury, a renunțat să revină la cabana de pe malul mării și a decis să locuiască mai confortabil la un hotel din oraș, astfel încât prietenul său, al cărui spital era în apropiere, să-i poată purta de grijă. Erau decizii dictate exclusiv de

preocuparea pentru acele condiții care i-ar putea favoriza munca. În noiembrie, îi va scrie lui Malcolm că spre surprinderea lui mai poate lucra și că se grăbește să profite de timpul în care „soarele îi mai luminează creierul"[122]. Până în vara lui 1949, când a plecat în vizită la Malcolm, în America, Wittgenstein a scris la Dublin ceea ce moștenitorii săi testamentari au publicat drept cea de-a doua parte a *Cercetărilor filozofice*. Nu a mai revenit asupra acestui manuscris.

Cei care l-au cunoscut pe Wittgenstein în America și după întoarcerea lui în Anglia au fost impresionați îndeosebi de contrastul dintre slăbiciunea lui fizică și vigoarea lui intelectuală. Era surprinzător că un corp atât de șubred poate susține o minte atât de vie și pasionată. Cu noii săi prieteni, subiectele favorite de conversație ale lui Wittgenstein nu au fost cele filozofice, cel puțin în sensul academic al termenului. Era atras de teme ca religia, moralitatea, evenimentele curente, literatura, muzica și arta în general. Vorbea cu plăcere despre familia lui, despre experiențe ale vieții sale, relata impresii despre oameni pe care îi cunoscuse. Knut Tranøy, un norvegian care studia filozofia la Cambridge, l-a cunoscut pe Wittgenstein în casa lui von Wright unde au locuit un timp amândoi, după revenirea lui Wittgenstein din America, în toamna lui 1949. El observase, ca mulți înaintea lui, că Wittgenstein se apropia ușor de oameni dintr-o bucată, lipsiți de afectare și de pretenții. Integritatea interlocutorilor cântărea în ochii lui mai mult decât strălucirea lor intelectuală. Își dorea ca și ceilalți să privească spre el în același fel. Adică să vadă în el o persoană care gândește cu sinceritate, cu interes doar pentru adevăr, și nu un virtuos al jocului cu idei. Profesorul de filozofie Bouwsma – unul dintre partenerii săi de discuție favoriți în timpul vizitei în America și mai târziu la Oxford, unde Wittgenstein a locuit în casa

fostei sale studente Elisabeth Anscombe – își amintea ce îi spunea el despre unii dintre cei care îi frecventaseră cursurile la Cambridge: „Mulți dintre ei veneau la mine deoarece sunt deștept; sunt într-adevăr deștept, dar acest lucru nu este important. Ceea ce doreau ei era însă să fii deștept."[123] Nu asta își dorea cel mai mult Wittgenstein. Tranøy, care i-a facilitat lui Wittgenstein ultima lui vizită în Norvegia, în toamna lui 1950, și a mers mai târziu pe urmele sale, discutând cu oameni simpli care l-au cunoscut în refugiul său din fiorduri, face și el o observație semnificativă în această privință: „...în mediile academice profesionalizate sinceritatea nu este, de fapt, o virtute de prim-plan, deși multora ne-ar plăcea să credem că este. Îmi place să cred că știu dintr-o experiență de primă mână că ea este o virtute de rang înalt pentru oamenii din Skjolden, care țineau la Wittgenstein cu devotament și respect. Prin urmare, sinceritatea poate fi o bună etichetă pentru una din trăsăturile pe care ei le-au găsit la el și care le-au plăcut"[124]. Modul personal în care Wittgenstein se apropia de orice problemă de larg interes, lipsa lui de reținere de a afirma ceea ce gândește, fără a ține seama de așteptările interlocutorilor săi, refuzul de a menaja susceptibilitățile celorlalți, dar într-o și mai mare măsură de a se menaja pe sine, nu puteau scăpa nimănui, chiar de la primul contact cu el. „Se pare că el nu putea să evite răspândirea unei vrăji, iar unii erau respinși de ea tot atât de puternic pe cât erau de atrași alții. Cei care erau atrași erau legați printr-un sentiment care avea în el ceva ce putea fi numit eventual iubire. Li se întâmpla asta pescarilor și fermierilor, ca și filozofilor."[125]

Cea mai importantă observație pe care o face însă Tranøy mi se pare a fi aceea că nu putea înțelege bine modul de a gândi al filozofului cel care nu-l cunoștea pe omul Wittgenstein, ca ființă morală. Referindu-se la relația

dintre integritatea intelectuală și integritatea caracterului său, acest profesor norvegian de filozofie scrie: „Iar esența acestei cerințe mi se pare a fi aceea că este greșit din punct de vedere moral și filozofic să credem că se poate trage o linie clară de despărțire, în viața proprie și a altora, între o componentă intelectuală și una morală. Etica nu este în lume, și același lucru este valabil pentru logică. Nici una dintre ele nu este un element al lumii; ele sunt amândouă condiții ale ei... Abia cincisprezece ani după moartea lui, ideea, la prima vedere stranie, că etica trebuie să fie o condiție a lumii a început să aibă sens pentru mine."[126]

Lui Wittgenstein sugestia că la vârsta și starea lui de sănătate angajarea cu pasiune în lumea ideilor va trebui să fie temperată pentru a-și putea prelungi viața îi apărea nu numai inacceptabilă, ci de-a dreptul respingătoare. Cunoscutul filozof finlandez Jaakko Hintikka l-a cunoscut pe Wittgenstein în 1949 pe când locuia, ca student la Cambridge, în casa lui von Wright. Mai multe săptămâni au luat masa de prânz împreună. Amintirea lui cea mai vie a fost cea a lui Wittgenstein antrenat într-o discuție filozofică. Ceea ce l-a izbit a fost că o asemenea discuție reprezenta pentru Wittgenstein nu doar un efort mintal, ci, totodată, o mare sforțare fizică. Strădiunța de a se face înțeles solicita întreaga lui ființă. Hintikka aflase că medicul îi interzisese asemenea discuții. Wittgenstein nu ținea însă seama de asemenea recomandări.[127] El nu putea înțelege nici comportarea mai vârstnicului său prieten George Moore, singurul filozof de la Cambridge pe care îl vizita regulat în ultimii ani ai profesoratului său. Ceea ce Wittgenstein aprecia la Moore era cu deosebire cinstea intelectuală, interesul său pentru adevăr. Peter Geach, fost student al lui Wittgenstein, relata că acesta a fost surprins să afle că bătrânul Moore nu mai frecventa întrunirile Clubului de științe morale al Universității deoarece soția lui se

temea că o discuție prea animată i-ar putea provoca un atac. Comentariul lui Wittgenstein a fost caracteristic: „Cum ar putea un om muri mai bine? Un om nu poate să moară de moarte bună!"[128] Nu ne va surprinde comparația pe care o făcea Wittgenstein între gândirea filozofică și înot: „Tot așa cum corpul nostru are o tendință naturală de a ajunge la suprafață și trebuie să ne sforțăm pentru a ajunge la fundul apei, la fel stau lucrurile și cu gândirea. Într-o discuție despre măreția omenească, el spunea odată că măsura măreției unui om stă, după părerea lui, în osteneala pe care i-o cere munca lui. Nu există nici o îndoială că pe Wittgenstein munca lui filozofică l-a costat multă osteneală."[129]

După revenirea din America, Wittgenstein a fost supus unui examen medical amănunțit de către un fost camarad din timpul războiului al lui Drury, care practica medicina la Cambridge, doctorul Edward Bewan. El a fost recomandat domnului Bewan atât de Drury cât și de von Wright, al cărui medic de familie era. Doctorul a diagnosticat, în noiembrie 1949, un cancer de prostată. I-a spus lui Wittgenstein atunci că dacă urmează în mod scrupulos tratamentul adecvat va mai putea trăi câțiva ani. Pentru Wittgenstein lovitura cea mai dură nu a fost vestea morții apropiate, ci constatarea că tratamentul cu hormoni la care a fost supus îl condamna la o viață inactivă, de semi-invalid. Îi va scrie lui Rhees: „Aș găsi neplăcut să-mi prelungesc viața în acest fel. Șase luni dintr-o asemenea jumătate de viață ar fi deja mai mult decât suficient."[130] Au fost de fapt mai multe luni, dar nu toate așa de rele cum și le-a închipuit. Le-a petrecut vizitându-și pentru ultima dată familia la Viena, unde a stat la căpătâiul surorii sale Hermine, care a murit în februarie 1950. Revenit în Anglia a locuit în casele unor prieteni apropiați. A stat pe rând la Rhees, la Londra, la von Wright, la Cambridge,

și la Anscombe, la Oxford. Dincolo de puținătatea resurselor sale financiare, nu mai dorea să trăiască în singurătate. În toate aceste perioade de timp, în așteptarea morții apropiate, a încercat mai departe să lucreze. Fără să revină la manuscrisul cărții sale, a făcut însemnări despre teme care i-au fost sugerate prin discuții și lecturi. Notele sale despre culori au avut drept impuls exterior lectura scrierii lui Goethe, cele despre certitudine – discuțiile purtate cu Malcolm, în timpul vizitei sale în America. Se plângea însă în mod constant că gândurile îi sunt neclare și se declara foarte nemulțumit de puținul pe care reușea să-l scrie.

Refuzul oricărui compromis, exigența față de sine rămân la fel de puternice ca și mai înainte. Două episoade sunt semnificative în această privință. După întoarcerea de la Viena, Wittgenstein a primit invitația de a susține conferințele John Locke de la Oxford. Deși i se făcea o mare onoare, iar onorariul era considerabil, el a respins invitația. Lui Malcolm i-a explicat că, deși nu poate renunța la orice activitate filozofică atâta timp cât mintea lui mai funcționează cât de cât, nu crede că ar mai putea susține, în fața unei audiențe numeroase, expuneri care să merite atenție. Iar atunci când Malcolm l-a anunțat, în primăvara lui 1950, că Fundația Rockefeller examinează posibilitatea de a-i acorda o bursă de cercetare, Wittgenstein i-a răspuns: „Nu aș putea să accept banii de la Fundația Rockefeller fără ca donatorii să cunoască tot adevărul despre mine. Adevărul este: a) De la începutul lui martie 1949 nu am mai fost în stare să prestez o muncă bună. b) Chiar înaintea acestei date, nu am putut lucra bine mai mult de șase sau șapte luni într-un an. c) Deoarece îmbătrânesc, gândurile mele devin în mod sensibil mai puțin riguroase, ele se clarifică tot mai rar, mă simt mult mai ușor obosit. d) Sănătatea mea este într-o stare mai labilă ca urmare a unei permanente anemii, care mă face mai

receptiv la infecții. Asta micșorează încă și mai mult șansa de a presta o muncă cu adevărat bună. e) Deși îmi este imposibil să fac anticipări precise, mi se pare probabil că mintea mea nu va mai lucra niciodată atât de viguros ca, să zicem, cu 14 luni mai înainte. f) Nu pot promite să mai public ceva cât timp trăiesc."[131] Wittgenstein îi cerea lui Malcolm să arate scrisoarea lui acelui director al Fundației care intenționa să-l contacteze. Nu dorea ca lucrurile să fie prezentate Fundației în culori înfrumusețate și să se creeze astfel așteptări nejustificate.

Chiar dacă se simțea tot mai slăbit, Wittgenstein nu pierduse cu totul speranța că ar mai putea pune pe hârtie ceva care să îl satisfacă. La începutul lui octombrie 1950, întreprinde împreună cu un prieten o călătorie în Norvegia. Întors la Oxford, îi scrie lui von Wright că dorește să se întoarcă în Norvegia pentru a lucra acolo. „Firește, nu știu dacă mai sunt în stare să produc ceva decent, dar îmi dau cel puțin o bună șansă. Dacă nu voi putea lucra acolo, nu voi putea s-o fac niciunde."[132] Își reține chiar un bilet de vapor de la Newcastle la Bergen pentru sfârșitul lui decembrie. Proiectul va trebui să fie abandonat din cauza înrăutățirii stării sănătății sale.

Tratamentul îi cere să călătorească tot mai des de la Oxford la Cambridge pentru a fi văzut de doctorul Bewan. Lui Drury îi va mărturisi, în decembrie 1950, că gândul de a muri într-un spital îi pare îngrozitor. Îi va spune asta și doctorului Bewan. Iar acesta îi propune să-și petreacă timpul cât îi mai rămâne de trăit în casa lui din Cambridge.[133] Wittgenstein acceptă cu recunoștință această propunere și revine, la începutul lui februarie 1951, la Cambridge. La sfârșitul acestei luni, tratamentul radiologic și cu hormoni va fi suspendat, fiind apreciat drept lipsit de perspective.

Imediat după încetarea tratamentului, mintea lui Wittgenstein a început să lucreze din nou ca în cele mai

bune vremuri. În martie îi scrie lui Malcolm că se simte mult mai bine și că nu mai are nici un fel de dureri. Iar la începutul lui aprilie, în ultima scrisoare pe care i-o va trimite, îi oferă amănunte: „Mi s-a întâmplat ceva extraordinar. De aproximativ o lună mă aflu din nou în starea de spirit adecvată pentru a practica filozofia. Eram cu totul sigur că nu voi mai fi în stare niciodată să fac asta. Pentru prima dată, după mai mult de doi ani, cortina s-a ridicat din nou în creierul meu. Firește, am lucrat până acum doar aproximativ cinci săptămâni, iar mâine totul poate să fie altfel; dar în acest moment lucrul îmi face foarte bine."[134] Peter Geach își amintește că în aceste săptămâni Wittgenstein era foarte slăbit, dar într-o bună stare mintală, dornic să discute filozofie. În întâlnirile lor tema principală era proiectul lui Geach de a traduce în engleză din scrierile lui Frege. Geach își amintea de o discuție asupra articolului lui Frege *Despre conceptul de obiect*. Wittgenstein a citit în tăcere un pasaj din articol și apoi a spus: „Cât de mult îl invidiez pe Frege. Aș dori să fi putut scrie în acest fel."[135] Lui Drury, care l-a vizitat pentru ultima dată în casa doctorului Bewan, i-a spus: „Nu este ciudat? Știu, de fapt, că nu mai am mult de trăit, nu-mi trece prin minte să reflectez la «o viață după moarte». Întregul meu interes se îndreaptă spre această viață și asupra a ceea ce mai sunt în stare să scriu."[136] Soției doctorului Joan Bewan, care îl îngrijea și petrecea mai mult timp cu el, îi spune în acele zile: „Voi lucra acum așa cum nu am lucrat niciodată."

Însemnările despre certitudine, care au fost scrise în martie și aprilie, emană o puternică impresie de vigoare intelectuală și prospețime. Wittgenstein a fost scutit de ceea ce s-a temut cel mai mult, și anume ca spiritul să-l părăsească mai înainte ca viața lui să înceteze. La 26 aprilie împlinea 62 de ani. Joan Bewan i-a făcut un cadou urându-i

Many happy returns. El a fixat-o și i-a spus: *There will be no returns*. Însemnările sale despre certitudine poartă data zilei în care au fost scrise. La 27 aprilie 1951, Wittgenstein continuă să scrie. Cu referire la o însemnare anterioară, la observația că cineva nu se poate înșela dacă spune că stă la masa lui și scrie, el încheie astfel paragraful care poartă numărul 676: „Nu pot să iau în serios presupunerea că acum visez. Cine spune, în vis, «Eu visez», chiar dacă ar spune asta cu voce tare, are tot atât de puțină dreptate ca și când ar spune în vis «Plouă» în timp ce chiar ar ploua. Chiar și dacă visul său ar fi într-adevăr legat de zgomotul pe care îl face ploaia."[137] Aceasta va fi ultima însemnare. În noaptea de 27 aprilie s-a simțit foarte rău. „Așa cum v-am spus – va scrie doamna Bewan – era pe deplin onest și nu spunea ceva ce nu ar fi gândit întocmai. Obișnuitele banalități convenționale ale conversației nu erau pentru el, astfel încât atunci când Edward i-a spus că el va putea trăi doar puține zile a exclamat *Good!*." Ea a stat lângă Wittgenstein în noaptea de 28 spre 29. I-a spus atunci că prietenii săi cei mai apropiați din Anglia vor sosi a doua zi: „Înainte de a-și pierde cunoștința, el a zis: «Spune-le lor că am avut o viață minunată.»"[138]

Ce ar fi putut avea în vedere Wittgenstein atunci când a numit propria sa viață „minunată"? Am putea oare da un sens ultimelor sale cuvinte?[139] Cred că da.

Convingeri statornice și de neclintit conferă o coerență excepțională vieții sale. Wittgenstein a crezut că cel care are cu adevărat o înzestrare (și puțini oameni sunt cei care o au) este dator să o cultive fără a precupeți nici o sforțare, nici un sacrificiu. Cel cu adevărat talentat nu are dreptul să trăiască așa cum trăiește un „om normal". Deviza lui Otto Weininger „Fii geniu sau dispari." lăsase o pecete de neșters asupra modului său de a gândi și de a simți. Pentru Wittgenstein etica și estetica reprezentau unul și

același lucru, cum a scris el în *Tractatus*, poate în sensul că cel înzestrat cu o autentică sensibilitate pentru bine și frumos trebuie să se străduiască să trăiască în lumea spiritului, adică în mod înalt și pur. Doar dacă se va strădui fără încetare să se facă mai bun, să se deschidă mai mult frumosului și adevărului, individul va putea aduce o contribuție reală la îmbunătățirea lumii în care trăiește. O va putea face de asemenea străduindu-se să-și facă relațiile cu ceilalți pe deplin clare, să spună ceea ce gândește, mai ales atunci când acest lucru este neplăcut și chiar dureros pentru el și pentru cei care îi sunt apropiați.[140] Respectul necondiționat al adevărului și, în egală măsură, înfruntarea cu curaj a nenorocirii sunt imperative pe care trebuie să le urmeze cel pentru care demnitatea omenească este cu adevărat o valoare. Wittgenstein a luptat aproape zi de zi cu sine pentru a trăi în acord cu aceste aspre porunci. Și-a privit în față sfârșitul, l-a acceptat fără iluzii, rămânând fidel convingerilor sale. A fost îndreptățit să creadă că viața lui a fost, în felul ei, una eroică. Iar dacă a fost eroică, atunci ea a fost și „minunată".

NOTE

1 Cât i-a stat în putință, Noica a imprimat aceeași direcție propriei sale vieți. Ca și cum deciziile sale nu ar fi spus totul în această privință, el a lăsat și o notă testamentară. Aceasta începe cu observația că biografia lui „n-are conținut în bună parte din voință proprie" și se încheie cu mărturisirea: „Mi-am trăit viața în idee, fără rest, spre deosebire de alții care și-o sfârșesc cu un rest și care astfel merită să fie regretați. Sunt în ceea ce am publicat."

2 Monotonia traiului lor devenise proverbială. În cea de-a doua parte a vieții sale, Kant și-a impus o deplină rutină a vieții zilnice

menită să prevină tot ceea ce i-ar fi putut abate atenția de la lumea gândurilor sale. Se povestește că, la orele serii, Kant obișnuia să mediteze privind, prin una din ferestrele locuinței sale, spre turla unei biserici din apropiere. Creșterea unui copac în grădina vecinului amenința să o ascundă vederii sale. La rugămintea filozofului, acest om cumsecade a acceptat să taie copacul. Singurului accident notabil al vieții sale, conflictul cu autoritățile prusace provocat de apariția cărții sale *Religia în limitele rațiunii*, Kant i-a pus capăt printr-un compromis nu unanim apreciat. Și-a recâștigat astfel acea liniște de care avea neapărată nevoie pentru a-și urmări mai departe, netulburat, gândurile.

3 Ca student la Cambridge, Wittgenstein a asistat la cursuri ale filozofului George Moore. El a încetat în curând să le frecventeze, reproșându-i profesorului că prezenta și discuta ideile altora, în loc de a înfățișa gânduri proprii. Mai târziu, autorul *Tractatus*-ului a fost tolerat, la aceeași universitate, ca un profesor cu totul neconvențional. (S-a observat, pe bună dreptate, că nici o altă universitate nu ar fi acceptat un profesor ca Wittgenstein.) În lecțiile sale, el supunea discuției studenților reflecții strict personale asupra unor teme dintre cele mai diferite, fără sistem și fără continuitate.

4 Este o temă pe care Noica o va prezenta în formulările sale inconfundabile. Dintre filozofii de seamă – credea el – numai Hegel a trecut proba profesoratului. „Ceea ce voiam deci să vă spun, referindu-mă la Heidegger, este că în filozofie, dacă nu ajungi la situația lui Hegel, nu are sens să trăiești simultan în condiția creativității, deci a devenirii întru ființă pe plan spiritual, și aceea a profesoratului, deci a devenirii întru devenire. Și tocmai pentru că profesoratul nu poate ajunge decât rareori la devenirea întru ființă, s-a spus că el este incompatibil cu filozofia." (Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*, Humanitas, 1991, p. 253.)

5 Ray Monk, autorul celei mai ample biografii a lui Ludwig Wittgenstein, atrage atenția asupra a ceea ce numește „polarizare nefericită" a interesului pentru persoana și pentru opera gânditorului: „Unii cercetează opera despărțită de viața lui, alții găsesc viața lui fascinantă, opera lui însă de neînțeles." (Acesta din urmă a fost și cazul lui Noica.) Monk încearcă să probeze ceea ce cititorii textelor lui Wittgenstein ar putea doar

bănui: „Căutarea filozofică a lui Wittgenstein și viața lui emoțională și spirituală constituie o unitate." (Vezi R. Monk, Ludwig Wittgenstein. *The Duty of Genius*, Penguin, London, New York, 1990. Referirile și citatele vor fi date, în continuare, după traducerea germană, Wittgenstein. *Das Handwerk des Genius*, traducere de H. G. Holl și E. Rathgeb, Stuttgart, Klett-Cotta Verlag, 1992, pp. 15-16.)

6 S-a păstrat o scrisoare, din anul 1904, după sinuciderea celui de-al doilea frate, Rudolf, scrisoare adresată de către tată mamei lui Ludwig. În această scrisoare, Karl Wittgenstein se declara de acord cu revenirea la Viena a lui Ludwig de la liceul real din Linz, școala pe care o frecventase până atunci. „Dacă Lucky dorește să învețe acasă, totul este în regulă; dacă dorește să meargă pentru câteva luni într-un atelier este de asemenea în regulă... El poate să se bucure de tot ce dorește, să doarmă, să mănânce, să hoinărească, să meargă la teatru etc." (Citat după Michael Nedo, „Ludwig Wittgenstein: A Cronology", în *Portraits of Wittgenstein*, edited and introduced by F. A. Flowers III, vol. 1, Bristol, Thoemmes Press, 1999, p. 33.)

7 Hermine Wittgenstein, „Mein Bruder Ludwig", în Rush Rhees, *Ludwig Wittgenstein. Porträts und Gespräche*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1992, p. 22.

8 Vezi R. Monk, *op. cit.*, p. 19. Lui Ludwig i-a atras atenția comportarea fratelui său mai mare, Paul. Acesta avea curajul să spună adevărul și atunci când acest lucru nu era în favoarea lui. A fost o primă manifestare a tendinței lui Ludwig de a se judeca foarte aspru, cu deosebire atunci când întâlnea oameni pe care îi socotea superiori lui din punct de vedere moral. Ceea ce l-a izbit a fost că fratele său acorda prioritate respectului față de sine în raport cu părerea bună despre el a celor din jurul său.

9 Notele lui, îndeosebi la discipline de științe ale naturii și tehnice, au fost slabe. Note mari a avut doar la religie, o confirmare timpurie a sensibilității sale deosebite pentru probleme de ordin moral. Pentru amănunte, vezi R. Monk, *op. cit.*, pp. 32-33.

10 Hermine Wittgenstein, *op. cit.*, p. 24.

11 Una din mătușile lui Ludwig, Anna, a luat în tinerețe lecții de pian cu Brahms și a rămas prietenă cu el până la moartea compozitorului. Hermine povestește că, odată, când Brahms a participat la un concert în casa lor părintească, ea și cu sora ei, Gretl, l-au așteptat la ușa de la intrare. Brahms le-a luat de

mână și ele au urcat cu el treptele, mândre și fericite. „Noi, copiii, am crescut cu adevărat înconjurați de muzică și am cunoscut compozițiile marilor maeștri la vârsta celei mai mari receptivități. Pe deasupra, le-am ascultat interpretate în modul cel mai adecvat de către cei mai serioși artiști. Unii dintre artiștii care veneau în casa noastră nu erau atât de îndepărtați de epoca clasicilor târzii, pentru a nu vorbi de romantici. Joachim cunoscuse încă muzicieni care l-au ascultat pe Beethoven cântând!" (Citat după (Hg.) M. Nedo, M. Ranchetti, *Wittgenstein. Sein Leben in Bildern und Texten*, Suhrkamp Verlag, 1983, p. 40.)

12 Pionieratul aparține, în această privință, cărții scrise de Allan Janik și Stephen Toulmin, *Viena lui Wittgenstein (1973)*, traducere de Mircea Flonta, Humanitas, București, 1998. Tema a fost reluată de Brian McGuiness, *Wittgensteins frühe Jahre*, Suhrkamp Verlag, 1988, și de Ray Monk.

13 R. Monk, *op. cit.*, pp. 41-42. William W. Bartley, *Wittgenstein, ein Leben*, München, Siedler Taschenbücher, 1999, susține și el că Wittgenstein ar fi luat foarte în serios ideea lui Weininger că abținerea de la iubirea sexuală este o condiție a realizării supreme.

14 Tocmai această pasiune l-a impresionat pe Russell. Tema revine în scrisorile sale către Ottoline Morell din anii 1912-1913. Iată doar o exprimare caracteristică: „Pasiunea lui filozofică este mai puternică decât a mea. Față de avalanșele sale, ale mele par să fie bulgări de zăpadă." Când reflecta asupra faptului că pentru ființe care au o menire opera lor trebuie să însemne totul, Wittgenstein își amintea de Beethoven. Iată cum îl vedea el pe Beethoven: „Un prieten a bătut la ușa lui și l-a auzit cum «blestema, urla și cânta», lucrând la noua lui fugă. După o oră întreagă, Beethoven a venit în cele din urmă la ușă cu totul răvășit, ca și cum ar fi luptat cu diavolul. Timp de 36 de ore, el nu mâncase nimic deoarece bucătarul și servitoarea au fugit după accesul lui de furie. Un asemenea om ai datoria să fii!" (Citat după R. Monk, *op. cit.*, p. 62.)

15 Fania Pascal, care i-a dat lecții de rusă la Cambridge, povestește o discuție pe care au avut-o în vara anului 1937. Wittgenstein voia să relateze unor persoane, a căror integritate morală o aprecia, fapte din viața lui pe care le socotea condamnabile. El spera că în acest fel, urmând imperativul sincerității totale, relațiile cu sine și cu semenii vor câștiga în claritate și, prin

aceasta, în calitate. „Cred că a vorbit mult și, fără îndoială, a spus multe lucruri de care acum nu îmi mai amintesc. La un moment dat mi-a scăpat exclamația: «Despre ce este vorba? Vreți oare să fiți perfect?» Atunci, el s-a îndreptat mândru și mi-a spus: «Firește că vreau să fiu perfect.»" (Fania Pascal, *Meine Erinnerungen an Wittgenstein,* în (Hg.) R. Rhees, *op. cit.*, pp. 67-68.)

16 Vezi R. Monk, *op. cit.*, p. 74.

17 Negăsind un tren, la o oră potrivită, pentru o excursie la mare, pe care voia s-o facă cu prieteni din Manchester, Wittgenstein intenționa să comande unul special, la dispoziția lui. Prietenul său David Pinsent povestește că mobilele care se găseau în comerț nu au fost pe placul lui Wittgenstein atunci când el intenționa să-și mobileze apartamentul din Cambridge. Detesta ornamente de orice fel, așa că a plătit o sumă considerabilă pentru a i se confecționa ceea ce își dorea. Iar în excursia lor în Islanda, din vara anului 1912, nu s-au făcut economii în nici o privință. Pentru amănunte, vezi „Extracts from the Diary of David Pinsent 1912-1914", în (ed.) F. A. Flowers III, *op. cit.*, pp. 175-210.

18 Îndoielile sale capătă glas deja într-o scrisoare pe care i-o trimite lui Russell, din Viena, la începutul anului 1913: „Ceea ce simt eu este blestemul tuturor acelora care posedă doar o jumătate de talent; ca și cum ai fi condus de o lumină, printr-un coridor întunecat, și tocmai când ai ajuns la mijloc lumina se stinge și ești lăsat singur." O splendidă metaforă! Iată și comentariul lui Russell, într-o scrisoare către Ottoline Morrell: „Sărmane! Cunosc atât de bine aceste sentimente. Este un blestem îngrozitor să simți impulsul creator atunci când nu ai un talent pe care te poți bizui, cum au avut Shakespeare sau Mozart." (Citat după R. Monk, *op. cit.*, p. 93.)

19 „Extracts from the Diary of David Pinsent", în *op. cit.*, p. 223.

20 *Ibidem*, p. 229.

21 Citat după Knut Olav Amos and Rolf Larsen, „Ludwig Wittgenstein in Norway 1913-1950", în (ed.) F. A. Flowers III, *op. cit.*, p. 235.

22 Părerea lui Monk este că ceea ce a urmărit, între altele, Wittgenstein izolându-se în Norvegia a fost eliberarea de constrângerile vieții burgheze la Viena sau la Cambridge. „Repulsia lui față de această viață privea în parte superficialitatea

raporturilor omenești, în parte însă conflictul insuportabil în care cădea el între tendința de adaptare și de apărare." (R. Monk, *op. cit.*, pp. 110-111.) Discreția în relațiile dintre oameni, în localități mici și izolate din acest colț de lume, îi făcea bine. O prietenă a lui Wittgenstein, care l-a vizitat în Norvegia mult mai târziu, în 1931, își amintea: „El admira decența omenească simplă a norvegienilor... cerea de la oricine simplitate." (Citat după K. O. Amos, R. Larsen, *op. cit.*, p. 237.)

23 Iată ce-i spunea lui Pinsent: „Se putea crede că la Cambridge el ar fi putut în egală măsură să lucreze bine și să facă o treabă bună predând; jura însă că numai în exil va putea să înfăptuiască tot ceea ce îi stă în putere; și este mai bine să realizezi o cercetare de calitate și să nu predai decât să faci o cercetare mediocră și să predai." („Extracts from the Diary...", în *op. cit.*, p. 228.) Pe admiratorul lui Weininger tot ceea ce era „așa și așa" nu îl interesa.

24 „De altfel, când am fost în Norvegia, în anii 1913-1914, am avut gânduri proprii, cel puțin așa mi se pare acum. Vreau să zic, așa îmi apar acum lucrurile, că s-ar fi născut atunci în mine noi mișcări ale gândirii." (L. Wittgenstein, *Însemnări postume 1914-1951*, traducere de M. Flonta și A.-P. Iliescu, Humanitas, București, 2005, p. 51.)

25 (Hg.) M. Nedo, M. Ranchetti, *Wittgenstein. Sein Leben in Bildern und Texten*, p. 105.

26 Brian McGuiness, *op. cit.*, pp. 308-309.

27 Este vorba, în primul rând, despre distincția dintre ceea ce se poate spune și ceea ce se arată. „Așa-numitele propoziții logice arată însușirile logice ale limbajului și, prin urmare, ale lumii, dar ele nu spun nimic." Nu se poate spune că există diferite tipuri de lucruri, obiecte, fapte, relații – dar diferitele tipuri de simboluri o arată. (R. Monk, *op. cit.*, p. 119.)

28 Este ceea ce l-a izbit în mod neplăcut pe Russell încă devreme, la începuturile comunicării lor intelectuale. În 1912 îi scria lui Ottoline Morrell: „Mă tem în mod serios că nimeni nu înțelege ceea ce are el în vedere deoarece nu oferă nici un fel de argumente celui care gândește altfel." (Citat după R. Monk, *op. cit.*, p. 70.)

29 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducere de M. Dumitru și M. Flonta, Humanitas, București, 2001, p. 77.

30 Se știe că atunci când, la sfârșitul războiului, se afla într-un lagăr de prizonieri din Italia, mama lui a făcut un demers, prin intermediul Vaticanului, pentru a fi eliberat înainte de termen, pe motive medicale. Wittgenstein nu a vrut însă să părăsească lagărul decât împreună cu toți camarazii săi. Medicului care l-a consultat i-a declarat că este pe deplin sănătos și poate suporta detenția.

31 Hermine Wittgenstein, *op. cit.*, p. 119.

32 „Extracts from the Diary of David Pinsent", în *op. cit.*, pp. 232-233.

33 Ludwig Wittgenstein, *Geheime Tagebücher 1914-1916*, herausgegeben und dokumentiert von Wilhelm Baum, Wien, Verlag Turia & Kant, 1991, p. 14.

34 *Ibidem*, p. 21. În iulie 1915 îi scria lui Ludwig von Ficker, redactorul revistei *Der Brenner*, o publicație foarte apreciată de Kraus: „Cunoașteți *Scurta explicație a Evangheliei* a lui Tolstoi? Această carte aproape mi-a salvat, la un moment dat, viața. Veți cumpăra și citi această carte? Dacă n-o cunoașteți nu vă puteți închipui cum poate ea acționa asupra omului." (Citat după R. Monk, *op. cit.*, p. 125.)

35 L. Wittgenstein, *Geheime Tagebücher 1914-1916*, ed. cit., p. 21.

36 *Ibidem*, p. 28.

37 Astfel, la 13 ianuarie 1915, notează: „Gândurile mele sunt obosite. Nu văd lucrurile proaspăt, ci într-un mod obișnuit, fără viață. Este ca și cum o flacără s-ar fi stins și trebuie să aștept până când ea va începe din nou să ardă." (*Ibidem*, p. 54.) Mai târziu, la 31 martie 1917, îi scria noului său prieten Paul Engelmann: „Lucrez destul de intens și mi-aș dori să fiu un om mai bun și să am o minte mai bună. Acestea două sunt, de fapt, unul și același lucru." (Paul Engelmann, *Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen*, Oldenbourg Verlag, Wien und München, 1970, p. 16.)

38 Citat după R. Monk, *op. cit.*, p. 151. Înaintea întoarcerii pe front, dintr-o permisie la Viena, în iunie 1917, Wittgenstein a lăsat într-adevăr surorii sale Hermine o listă completă a textelor dactilografiate și a manuscriselor sale.

39 L. Wittgenstein, *Geheime Tagebücher 1914-1916*, ed. cit., p. 70.

40 *Ibidem*, p. 74.

41 Paul Engelmann, *op. cit.*, p. 96. Mărturiile lui Engelmann au constituit punctul de plecare al unui șir de lucrări care discută *Tractatus*-ul pe fundalul ambianței culturale vieneze a epocii.

42 Răspunzând unor observații ale lui Russell, Wittgenstein îi scria la 19 august 1919: „Acum mi-e teamă că tu nu ai sesizat cu adevărat afirmația mea esențială, față de care întreaga chestiune privitoare la propozițiile logice este doar un corolar. Punctul principal este teoria despre ceea ce poate fi spus prin propoziții, adică prin limbaj (și ceea ce este același lucru, poate fi gândit), și ceea ce nu poate fi spus prin propoziții, ci doar arătat. Problemă care, cred eu, este problema cardinală a filozofiei." (Ludwig Wittgenstein, *Briefe*, Suhrkamp Verlag, 1980, p. 252.)

43 P. Engelmann, *op. cit.*, p. 104. Examinarea din această perspectivă a stilului eseisticii românești ar fi, și astăzi, un proiect interesant.

44 *Ibidem*, p. 68.

45 *Ibidem*, p. 112.

45a L. Wittgenstein, *Geheime Tagebücher 1914-1916*, ed. cit., p. 154.

46 El își justifica astfel decizia într-o scrisoare către Ludwig von Ficker: „Scrierea textului a fost treaba mea; de preluat trebuie să-l preia lumea, și anume în modalitatea normală."

47 P. Engelmann, *op. cit.*, p. 98. În iulie 1920, Wittgenstein îi comunica lui Russell că nu va mai întreprinde nimic pentru publicarea manuscrisului și adăuga: „Dacă ai însă chef să te ocupi de tipărirea lui, îți stă pe de-a-ntregul la dispoziție și poți să faci ce dorești. (Doar dacă schimbi ceva în text atunci indică, te rog, că schimbarea îți aparține.)"

48 Datorită plasamentelor inspirate ale lui Karl Wittgenstein, averea pe care a lăsat-o familiei nu a fost afectată de inflația postbelică, ceea ce a făcut ca moștenitorii lui să fie printre persoanele cele mai bogate din Austria.

49 Ca și într-o perioadă mai timpurie a vieții sale, după întoarcerea din prizonierat Wittgenstein s-a gândit la sinucidere. El respingea însă acum acest gând. Lui Engelmann, omului căruia își deschidea cel mai mult sufletul, îi va scrie la 21 iunie 1920: „Știu că sinuciderea este întotdeauna o porcărie. Căci propria ta distrugere nu poate fi voită și oricine și-a reprezentat vreodată evenimentul știe că sinuciderea reprezintă întotdeauna o atacare prin surprindere a propriei sale persoane. Nimic nu este însă mai supărător decât a trebui să te ataci prin surprindere." (P. Engelmann, *op. cit.*, p. 29.) Lui Frank Parak, care era învățător, Wittgenstein i-a împărtășit deja în discuțiile lor din lagăr

planurile sale de viitor: „De fapt, mi-ar plăcea cel mai mult să devin preot, dar și ca învățător voi citi cu copiii Evanghelia." Parak credea că Wittgenstein s-ar fi decis pentru profesia de învățător și deoarece pregătirea pentru cea de preot ar fi cerut opt semestre de studii teologice, ceea ce i s-a părut prea mult. (Vezi F. Parak, „Wittgenstein in Montecassino" în *Geheime Tagebücher 1914-1916*, ed. cit., pp. 148-149.) Wittgenstein a fost, începând din anii războiului, tot mai atras de religie, dar lipsit de interes pentru teologie.

50 Hermine Wittgenstein, în *op. cit.*, p. 26.

51 Scrisori din 16 noiembrie 1919 și 21 ianuarie 1922, în P. Engelmann, *op. cit.*, pp. 23 și 32.

51a Într-o scrisoare către Wilhelm Baum, din 17 aprilie 1978, Parak se referă la discuțiile iscate de apariția cărții lui Bartley și precizează: „Am subliniat, într-un interviu, că nu poate fi vorba de o înclinație homosexuală. În prizonierat, ea ar fi trebuit să se manifeste și față de mine. El era atât de obsedat de problemele sale, încât o femeie nu ar fi găsit un loc lângă el... Fapt este că a dus de-a lungul întregii sale vieți un fel de existență monahală." (L. Wittgenstein, *Geheime Tagebücher 1914-1916*, ed. cit., p. 152.)

52 Citat după P. Engelmann, *op. cit.* p. 12.

52a Este de presupus că și în acest pas al vieții sale Wittgenstein a fost influențat de Tolstoi. În vremea când preda copiilor de țărani, în școlile pe care le înființase, Tolstoi îi scria contesei Alexandra Tolstoi: „Atunci când intru în școală și văd mulțimea de copii zdrențăroși, murdari, slabi, cu ochii lor strălucitori și plini atât de des de o expresie angelică, se ridică în mine un sentiment de panică și oroare, aidoma aceluia resimțit la vederea oamenilor care se îneacă..." (Citat după Paul Johnson, *Intelectualii*, traducere de Luana Stoica, Humanitas, București, 1999, p. 185.)

53 Citat după R. Monk, *op. cit.*, p. 217.

54 Vezi W. Bartley, *op. cit.*, pp. 90-91, 93-94.

55 Pe când își încasa odată modestul său salariu, Wittgenstein i-a spus unui coleg: „Ce să fac cu toți banii ăștia?" „Mie nu-mi ajung niciodată", a replicat acesta. Reacția lui Wittgenstein nu s-a lăsat așteptată: „O, în cazul ăsta poți să-i iei și pe ai mei." (Vezi Luise Hausmann, Eugene C. Hargrove, „Wittgenstein in Austria as a Elementary School Teacher", în (ed.) F. A. Flowers III, *Portraits of Wittgenstein*, vol. 2, p. 107.)

56 Unul din foștii săi elevi povestește că Wittgenstein nu-i pedepsea niciodată pe copiii care erau sinceri. Odată, și-a întrebat elevii dacă știu numele lunilor anului. Mulți dintre cei care au ridicat mâna nu au putut răspunde corect. Wittgenstein a devenit furios. Nu l-a pedepsit însă pe elevul care povestește mai târziu acest episod deoarece acesta i-a spus sincer care a fost motivul pentru care a ridicat mâna: „Mi-a fost rușine că nu le știu." (W. Bartley, *op. cit.*, p. 114.)

57 *Ibidem*, p. 117. Monk crede că atât convingerile, cât și conduita lui Wittgenstein nu se armonizau cu nici una din tendințele ideologice care se confruntau în Austria anilor '20: „Datorită disprețuirii tuturor convențiilor, Wittgenstein apărea forțelor conservatoare, clericale, drept socialist; dimpotrivă, socialiștii, care erau suspicioși față de individualismul și atitudinea lui religioasă, presimțeau în el un clerical reacționar." (R. Monk, *op. cit.*, p. 208.)

58 Sunt semnificative relatările surorii sale Hermine: „În multe privințe, Ludwig este profesorul înnăscut: totul îl interesează și știe să prindă și să facă clar din toate ceea ce este mai important. Am avut și eu de câteva ori prilejul să-l văd la lucru, deoarece și-a consacrat câteva după-amiezi școlii mele de băieți. A fost pentru noi toți o delectare; nu preda doar, ci încerca să obțină de la băieți soluția corectă prin întrebări... Interesul pe care-l stârnea era enorm. Chiar și cei mai neînzestrați și altfel neatenți dintre băieți au dat răspunsuri uimitor de bune și s-au repezit pur si simplu unii peste alții în dorința de a răspunde sau de a participa la demonstrații." (Hermine Wittgenstein, *op. cit.*, p. 27.)

59 *Ibidem*, pp. 28-29. Engelmann însuși recunoștea, într-o scrisoare trimisă în februarie 1953 lui Friedrich Hayek, că, deși implicarea lui Wittgenstein a survenit atunci când exista deja un proiect, el a fost cu adevărat arhitectul. (Vezi *Ludwig Wittgenstein. Sein Leben in Bildern und Texten*, ed. cit., p. 206.)

60 Ne putem întreba, desigur, ce s-ar fi întâmplat dacă nu ar fi acceptat oferta de la Cambridge, o ofertă pe care nu ar fi putut-o primi în Austria. Iată opinia prietenului său Frank Parak: „Pe temeiul concepției sale despre viață, ar fi intrat probabil ca frate călugăr la Hütteldorf sau la Kloster Neuburg, unde lucrase deja ca ajutor de grădinar într-o vară." *Tractatus*-ul său, apărut în *Anallen der Philosophie* a lui Ostwald, ar fi rămas neobservat,

contactul său cu Cercul de la Viena ar fi rămas necunoscut, iar numele lui s-ar fi pierdut în mânăstire." (F. Parak, „Wittgenstein in Montecassino", în *op. cit.*, p. 158.)

61 Vezi *Portraits of Wittgenstein*, vol. 2, p. 190.

62 (Hg.) Brian McGuiness, *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann*, În L. Wittgenstein, *Werksausgabe*, Bd. III, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, p. 63.

62a Knut E. Tranøy, Wittgenstein in Cambridge 1949-1951: „Some Personal Recollections", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. 4, p. 128.

63 Citat după R. Monk, *op. cit.*, p. 292.

64 Frances Partridge, „Memories of Ludwig Wittgenstein", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. 2, p. 287, și Fania Pascal, „Wittgenstein: A Personal Memoir", în *op. cit.*, p. 226.

65 L. Wittgenstein, *Însemnări postume 1914-1951*, p. 45.

66 Wittgenstein le spunea prietenilor săi că un bun roman polițist i se pare mult mai interesant decât un articol din venerabila revistă filozofică *Mind*.

67 Charles D. Broad, profesor de filozofie morală, a renunțat să mai frecventeze reuniunile Clubului și s-a explicat spunând că nu mai este dispus să aștepte de fiecare dată, în fumul gros din încăpere, ca Wittgenstein să-și înceapă numărul sub privirile „idiot admirative ale studenților". (Vezi R. Monk, *op. cit.*, p. 283.)

68 D. Lee, „Wittgenstein 1929–1931", în *Portraits of Wittgenstein*, ed. cit., vol. 2, p. 191.

69 Citat după R. Monk, *op. cit.*, p. 299.

69a Vezi D. Lee, *op. cit.*, p. 193 și N. Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1994, pp. 44-45.

70 Wittgenstein. *Sein Leben in Bildern und Texten*, ed. cit., p. 250.

71 *Ibidem*, p. 240.

72 Adică prin raportare la folosirile pe care le primesc și le pot primi expresii ale limbajului în diferite comunități, în forme de viață deosebite, în diferite tipuri de activități ale oamenilor.

73 Vezi R. Monk, *op. cit.*, pp. 280-281.

74 George von Wright l-a auzit spunând asta. „Că acest copac a devenit din nou verde s-a datorat propriei sale vitalități. Wittgenstein din perioada mai târzie nu a căpătat o inspirație din afară, una asemănătoare cu cea pe care tânărul Wittgenstein

a primit-o de la Frege și Russell." (G. H. von Wright, „A Biographical Sketch", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. 1, p. 73.)

75 Wittgenstein refuza să stea la masa profesorilor de la cantina Universității. Nu numai fiindcă această masă era așezată pe un podium, ceea ce îl irita, ci și deoarece recepta tonul discuțiilor de aici drept pretențios, afectat, expresie a unei vanități insuportabile.

76 Vezi R. Monk, *op. cit.*, p. 263.

77 Era vorba, în primul rând, de cei care așteptau de la un profesor de filozofie cu totul altceva decât oferea Wittgenstein. Fostul său student, Theodore Redpath își amintește: „Prima lecție consta în mare parte în tăgăduirea faptului că el își propune să facă cunoscute audienței «adevăruri» metafizice sau că va fi preocupat să transmită cunoaștere în general, în sensul în care s-ar putea spune asta despre un geograf sau un fizician. Dacă așa ceva era ceea ce aștepta vreun membru al audienței, el ar fi fost dezamăgit... Fapt ce contribuia probabil la descurajarea unora dintre cei care veneau la primul curs. Este verosimil că el urmărea în mod deliberat acest lucru. Spunea adesea că nu dorește «turiști» la lecțiile sale. În orice caz, audiența la a doua lecție scădea la aproximativ 12 sau 15 persoane; impresia mea este că aproximativ 10 sau 12 inși erau prezenți în mod constant în restul anului universitar." (Th. Redpath, „A Student's Memoir", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. 3, p. 5.)

78 G. H. von Wright, *op. cit.*, p. 73.

79 Chiar și tema lecțiilor se contura abia în desfășurarea discuțiilor. Atunci când un coleg, Richard Braitwaite, l-a întrebat care este titlul sub care dorește să fie anunțat primul său curs, Wittgenstein i-a răspuns: „Tema va fi filozofia. Ca titlu se potrivește, așadar, doar «Filozofie»." Sub acest titlu și-a ținut în continuare Wittgenstein toate cursurile sale la Cambridge. (Vezi R. Monk, *op. cit.*, p. 311.)

79a Karl Briton, „Portraits of a Philosopher", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. 2, pp. 206-207. Briton își amintește că Wittgenstein i-a spus odată râzând că, desigur, nici o persoană care predă în universități engleze filozofia nu a citit atât de puține cărți de filozofie ca el. A citit din Platon, dar nici un rând din Aristotel. Nu l-ar putea citi pe Hume deoarece știe prea mult despre temele scrierilor sale și lectura ar deveni astfel o tortură (!).

80 Vezi N. Malcolm, *op. cit.*, pp. 38-41.

80a J. N. Findlay, „My Encounters with Wittgenstein", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. 3, p. 115.

81 O tânără elvețiancă, Marguerite Respinger, pe care Wittgenstein a cunoscut-o la Viena, în cercul familiei, a fost singura persoană cu care el s-a gândit în mod serios să se căsătorească. După o călătorie pe care au făcut-o împreună în Norvegia, în toamna anului 1931, când au locuit separat și nu s-au văzut aproape deloc, lui Marguerite i-a devenit clar că Wittgenstein este ultimul om care i-ar putea fi soț.

82 Vezi F. R. Leavis, „Wittgenstein – einige Erinnerungsbilde", în *Ludwig Wittgenstein. Porträts und Gespräche*, ed. cit., p. 99.

83 M. O'C. Drury, „Gespräche mit Wittgenstein", în *Ludwig Wittgenstein. Porträts und Gespräch*e, ed. cit., pp. 175-176.

84 În viață și în artă, Wittgenstein aprecia cel mai mult simplitatea și naturalețea. Camaradului său din prizonierat, Frank Parak, i-a descris reacția lui față de citirea cu emfază a unei poezii de către un ofițer austriac din lagăr drept cea pe care i-ar produce-o un șoc electric. Wittgenstein împărtășea părerea lui Kraus că un om instruit își trădează defectele caracterului fie și doar prin câteva propoziții pe care le pronunță sau le scrie. Prietenii lui Wittgenstein au remarcat cât de mult îl irita un anumit fel de afectare pe care o percepea imediat la mulți dintre profesorii și studenții Universității.

85 Formulând aprecieri foarte favorabile despre caracterul și inteligența lui Skinner, fostul student al lui Wittgenstein Theodore Redpath adaugă: „A adus contribuții foarte importante în discuțiile de la cursurile lui Wittgenstein și de la Clubul de științe morale. Îmi închipui că discuțiile cu Francis au fost de o considerabilă valoare pentru Wittgenstein astfel încât beneficiul în această privință nu a fost probabil unilateral. (*Op. cit.*, p. 9.) Wittgenstein ar fi fost probabil de acord cu această apreciere, cel puțin în prima perioadă a prieteniei sale cu Skinner. În 1932, a notat pe prima pagină a unuia din manuscrisele la care lucra: „În cazul în care aș muri înainte de încheierea sau publicarea acestei cărți, notele mele vor trebui publicate fragmentar sub titlul «Observații filozofice», cu dedicația «Lui Francis Skinner»." (Citat după R. Monk, *op. cit.*, p. 354.)

86 Fania Pascal, în *op. cit.*, p. 81.

87 John King, „Erinnerungen an Wittgenstein", în *Ludwig Wittgenstein. Porträts und Gespräche*, pp. 115-116. Împrejurările în care Wittgenstein folosea această exprimare indică sensul pe care i-l dădea: suntem aici pentru a ne face datoria.

87a K. Briton, „Portrait of a Philosopher", în *op. cit.*, p. 206.

88 Norman Malcolm povestește un episod semnificativ în această privință. În toamna anului 1939, presa scria că guvernul german învinuise serviciile secrete britanice că au pus la cale asasinarea lui Hitler. Wittgenstein i-a spus lui Malcolm că nu ar fi surprins dacă această afirmație s-ar dovedi adevărată. Malcolm i-a replicat că după părerea lui englezii sunt prea cinstiți și civilizați pentru a se preta la așa ceva. Combaterea adversarilor cu asemenea metode ar fi incompatibilă cu „caracterul național" englez. Această observație l-a înfuriat pe Wittgenstein. Câțiva ani mai târziu, el și-a explicat reacția astfel, într-o scrisoare adresată lui Malcolm: „Ați făcut o remarcă asupra «caracterului național» care m-a șocat prin primitivitatea ei. M-am gândit atunci: la ce servește tot studiul filozofiei dacă câștigul nu este mai mare decât acela de a putea vorbi oarecum convingător despre o anumită problemă abstrusă de logică etc., dacă modul nostru de a gândi asupra problemelor importante ale prezentului nu se îmbunătățește... Îmi este clar că nu este ușor să gândim corect despre «certitudine», «probabilitate», «percepție» ș.a.m.d. Dar este probabil mai greu să reflectezi cu adevărat asupra propriei vieți sau a celei a altor oameni, sau măcar să încerci să reflectezi." (N. Malcolm, *op. cit.*, p. 54.)

89 Numai printr-o minune poți să rămâi cinstit ca profesor de filozofie, îi spunea Wittgenstein lui Malcolm. Despre unul din studenții săi favoriți, Yorick Smythies, i-a spus odată: „Nu va primi niciodată o catedră. Este prea serios." (Vezi N. Malcolm, *op. cit.*, p. 43.)

90 Spre sfârșitul vieții, atunci când scria cea de-a doua parte a *Cercetărilor filozofice*, Wittgenstein îi spunea lui Drury: „Când am abandonat profesoratul, credeam că am scăpat în sfârșit de vanitatea mea. Acum observ că sunt vanitos în ceea ce privește stilul în care pot să-mi scriu cartea." Comentariul lui Drury: „Cred că el socotea mai important să se elibereze de orice urmă de vanitate decât să câștige o reputație însemnată în filozofie." (M. O'C. Drury, „Bemerkungen zu einigen

Gesprächen mit Wittgenstein", în *Ludwig Wittgenstein. Porträts und Gespräche*, p. 118.

91 M. O'C. Drury, „Gespräche mit Wittgenstein", în *op. cit.*, p. 157.

91a J. King, „Erinnerungen an Wittgenstein", în *op. cit.*, p. 35.

92 Iată și o însemnare din 1937: „Dezlegarea problemei pe care o vezi în viață este un fel de a trăi care duce la dispariția a ceea ce este problematic. Că viața este problematică înseamnă că viața nu se potrivește în forma vieții. Trebuie atunci să schimbi viața și s-o potrivești în această formă, căci atunci problematicul dispare." (L. Wittgenstein, *Însemnări postume*, p. 62.)

93 Fania Pascal a reacționat spunându-i că cel care se autobiciuiește în acest fel pare să fie motivat de o aspirație nerealistă spre perfecțiune. Engelmann i-a răspuns lui Wittgenstein, în iunie 1937: „Cred că înțeleg întreaga însemnătate a învinuirilor pe care vi le aduceți. Sunt departe de a vedea răul drept altceva decât ceea ce este el și de a-l minimaliza. Din punct de vedere spiritual, sunteți omul cel mai de seamă pe care l-am întâlnit. Am găsit la dumneavoastră o forță a năzuinței spre puritate sufletească cum n-am găsit la nici unul din oamenii pe care i-am cunoscut personal." (P. Engelmann, *op. cit.*, p. 205.) Reacțiile prietenilor nu-l puteau însă liniști pe Wittgenstein. El vedea calitatea muncii sale ca fiind inseparabilă de reușita sforțărilor sale de a ajunge în termeni cât mai clari cu sine. Din 1938 datează următoarea reflecție, reținută de Rush Rhees: „A te minți cu privire la tine însuți, cu privire la propria lipsă de onestitate, trebuie să aibă o înrâurire rea asupra stilului... Cel care nu vrea să coboare în sine însuși deoarece acest lucru este prea dureros rămâne, firește, și în scris la suprafață." (R. Rhees, „Nachwort", în *Ludwig Wittgenstein. Porträts und Gespräche*, ed. cit., p. 231.)

94 „Era de părere că noul regim din Rusia avea grijă cu adevărat ca masele să aibă de lucru. Când venea vorba despre faptul că muncitorii ruși erau tutelați, că ei nu aveau libertatea să-și părăsească slujbele sau să-și schimbe locul de muncă sau când se vorbea eventual despre lagărele de muncă, acestea nu făceau impresie asupra lui Wittgenstein. Pentru el, înspăimântător ar fi dacă masele – acolo sau într-o altă societate – nu ar avea în mod normal un loc de muncă. Socotea de asemenea îngrozitor faptul că o societate suferă de «deosebiri între clase». Când am vorbit despre faptul că birocratizarea aducea cu sine introducerea deosebirilor de clasă în Rusia, mi-a spus: «Dacă există

ceva care ar putea distruge simpatia mea pentru guvernul rus, aceasta ar fi dezvoltarea progresivă a deosebirilor de clasă».” (R. Rhees, *op. cit.*, p. 272.)

95 *Ibidem*, p. 274.

96 Vezi D. Lee, *op. cit.*, p. 196.

97 Vezi Wittgenstein, *Sein Leben in Bildern und Texten*, p. 299.

98 J. N. Findlay, *op. cit.*, p. 120.

99 Vezi Alice Ambrose, „Ludwig Wittgenstein: A Portrait”, în *Portraits of Wittgenstein*, vol. 2, pp. 270-271.

100 M. Drury, *„Gespräche mit Wittgenstein”*, în *op. cit.*, p. 197. Un comentator a făcut o observație interesantă asupra rațiunilor perfecționismului stilistic al autorului *Cercetărilor filozofice*. Wittgenstein era în căutarea simplității și naturaleței. „El dorea ca această preocupare să nu poată fi recunoscută în opera lui filozofică... Elaborarea trebuia să treacă în culise, să nu fie vizibilă pentru cititor.” (Joachim Schulte, în *Dieter Mersch* (Hg.), *Gespräche über Wittgenstein*, Passagen Verlag, Wien, 1991, p. 117.)

101 Th. Redpath , „A Student's Memoir”, în *op. cit.*, p. 34.

101a Brian McGuiness, în D. Mersch (Hg.), *op. cit.*, p. 82.

102 Cum se întâmplă de obicei în asemenea situații, Wittgenstein a avut în acest moment o conștiință acută a calităților excepționale ale prietenului său, care producea o puternică impresie asupra celor care l-au cunoscut bine. Unul din aceștia, R. L. Goldtsein, a scris despre Skinner în „Cuvântul înainte” al cărții sale *Constructive Formalism. Essays on the Foundation of Mathematics*: „Ultimul meu cuvânt se adresează iubitului prieten Francis Skinner, care a murit în 1941 la Cambridge, despre a cărui muncă, bunătate a inimii și înzestrare nu mai este cunoscut decât ceea ce a rămas în amintirea celor care au avut marele noroc de a-l fi cunoscut.” (Citat după M. Drury, *op. cit.*, p. 203.)

103 Vezi Fania Pascal, *op. cit.*, p. 53. Șocul pe care l-a suferit i-a accentuat lui Wittgenstein viziunea pesimistă asupra vieții, ca și proasta părere despre sine. La 28 decembrie 1941, scurt timp după eveniment, își nota: „Mă gândesc mult la Francis, nu cu recunoștință, ci numai cu remușcare datorită lipsei mele de iubire. Viața și moartea lui par doar să mă acuze, căci am fost în ultimii ani ai vieții sale adesea lipsit de iubire și în inima mea infidel față de el.” Același motiv revine într-o însemnare

din iulie 1948: „Mă gândesc în ultimul timp la Francis; la modul oribil în care m-am purtat cu el... Nu văd cum aș putea fi eliberat de această vină atâta timp cât voi mai trăi." (Citat după R. Monk, *op. cit.*, p. 453.)

104 Vezi R. Monk, *op. cit.*, pp. 458-459.

105 W. G. Tilman, „Ludwig Wittgenstein", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. 3, p. 156. Și la urechile lui Tilman ajunsese legenda despre originea aristocratică a lui Wittgenstein. Se știe că Wittgenstein își reproșa, între altele, că nu dezmințise cu energie această legendă, care circula la Cambridge.

106 După R. Monk, *op. cit.*, p. 468.

107 *Ibidem*, p. 481.

108 *Ibidem*, p. 295.

109 În august 1945, îi scria lui Malcolm: „Cartea mea se apropie treptat de configurația ei finală. Dacă vei veni la Cambridge ți-o voi da s-o citești. Probabil că te va dezamăgi. Este adevărat, e destul de mediocră. Și nu aș putea s-o fac în mod fundamental mai bună chiar dacă m-aș strădui încă o sută de ani." (N. Malcolm, *op. cit.*, p. 58.)

110 Vezi A. J. Ayer, „Recollections of Ludwig Wittgenstein", în *Portraits of Wittgenstein*, ed. cit., vol. 3, p. 127.

111 M. Drury, „Gespräche mit Wittgenstein", în *op. cit*, p. 210.

112 G. H. von Wright, „The strongest Impression any Man ever made on me", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. 4, pp. 133-134.

113 St. Toulmin, în (Hg.) D. Mersch, în *op. cit.*, pp. 54-57.

114 Wolfe Mays, „Recollections of Wittgenstein", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. 3, pp. 130-131.

115 G. H. von Wright, *A Biographical Sketch (1955)*, republicat în *Portraits of Wittgenstein*, vol. 1, p. 75.

116 N. Malcolm, *op. cit.*, p. 81.

117 Doi ani mai târziu, înaintea vizitei în America, răspunzând unei întrebări a lui Malcolm, Wittgenstein i-a scris că banii îi mai ajung pentru doi ani, adăugând: „Ce se va întâmpla după aceea nu știu încă. Poate că nu voi trăi oricum atât de mult." (Citat după R. Monk, *op. cit.*, p. 573.)

118 N. Malcolm, *op. cit.*, p. 93.

119 Lui Rhees îi scrie la 5 februarie: „În ansamblu, munca mea merge destul de bine. Ea este însă munca unui om bătrân. Căci, deși nu sunt, de fapt, bătrân, am într-un fel un suflet bătrân. Să dea Dumnezeu ca trupul să nu supraviețuiască

sufletului meu." (Citat după George Hetherington, „Wittgenstein in Ireland", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. 4, p. 17.)

120 Vezi Ioseph Mahom, „The Great Philosopher who came to Ireland", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. 4, p. 6. Cine urmărește mărturiile despre Wittgenstein în ultimii săi ani este condus spre concluzia că viața lui s-a redus tot mai mult la interesul pentru ceea ce gândea și scria. Într-o conversație cu O. K. Bowsma, un filozof american care era prieten cu Malcolm, Wittgenstein acuza incapacitatea lui de a se adapta la schimbările care au avut loc în lumea vestică în ultimele decenii. Remarcând cât de diferită era acea lume în care au trăit părinții lui la Viena, cu o jumătate de secol mai înainte, în raport cu cea de după cele două războaie, el a exclamat: „Ei ar fi recunoscut-o cu greu pe cea de azi ca fiind aceeași lume!" (Vezi O. K. Bowsma, „Wittgenstein: Conversations 1949-1951", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. 4, p. 110.)

121 Vezi N. Malcolm, *op. cit.*, p. 99.

122 *Idem*.

123 O. K. Bowsma, *op. cit.*, pp. 102-103.

124 Knut E. Tranøy, „Wittgenstein in Cambridge 1949-1951. Some Personal Recollections", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. 4, p. 127.

125 *Idem*, pp. 128-129.

126 *Ibidem*, p. 129. Tocmai această însuflețire a preocupării intelectuale de voința morală pare să fi fost sursa impresiei de neșters pe care o făcea Wittgenstein oamenilor înzestrați cu o anumită sensibilitate, încă de la prima întâlnire. Iată ce își amintește un student, care a asistat la o conferință ținută la Clubul Universității Cornell, în toamna lui 1949. Era de față și Wittgenstein, adus acolo de Malcolm. Până când a intervenit în discuție, Wittgenstein i-a apărut drept o persoană ponosită, un bătrân îmbrăcat ciudat și demodat, care părea să fi ajuns în mod întâmplător acolo. La un moment dat oaspetele străin a început să vorbească. Vorbirea lui era lentă și șovăitoare. „În acest fel neghiob, a început ceea ce avea să fie cea mai importantă experiență intelectuală din viața mea; cu toate acestea, a fost o experiență aproape goală de orice conținut, căci era evident că ceea ce era atât de impresionant nu era doar ceea ce spunea bătrânul, ci era aproape în întregime felul în care o spunea, totala imersiune a minții în problema ei, cuvintele suspendate pentru a fi examinate, evaluarea neîncetată,

fără milă, căreia îi erau supuse..." (William H. Gass, „A Memory of a Master", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. 4, p. 95.)

127 J. Hintikka, în (Hg.), D. Mersch, *op. cit.*, pp. 141-142.

128 Peter Geach, „Last Lectures 1946-1947", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. 3, p. 170. Norman Malcolm oferă alte detalii și un comentariu semnificativ în această privință. Moore avusese un atac cerebral și medicii i-au recomandat să evite oboseala și orice iritare. Soția lui se străduia să-l ajute să urmeze aceste recomandări, întrerupând orice discuție filozofică în care era angajat, dacă ea se prelungea mai mult de o oră și jumătate. Wittgenstein, care îl vizita pe Moore destul de des, și-a exprimat dezaprobarea. „El credea că Moore nu trebuia să fie păzit de soția lui. Trebuia să fie lăsat să discute cât timp îi face plăcere. Dacă s-ar enerva sau ar obosi, ar avea un atac cerebral și ar muri, acesta ar fi un mod decent de a muri: în plină activitate. Wittgenstein avea sentimentul că era necuviincios ca Moore, cu marea lui iubire de adevăr, să fie constrâns să întrerupă o discuție mai înainte ca ea să-și fi găsit sfârșitul firesc. Cred că reacția lui Wittgenstein față de această prescripție a fost foarte caracteristică pentru modul în care vedea el viața. Un om trebuie să facă acel lucru pentru care are o înzestrare, și anume cu toate puterile, de-a lungul întregii sale vieți, și el nu trebuie să cedeze în acest devotament pentru munca lui doar pentru a-și prelungi existența." (N. Malcolm, *op. cit.*, p. 87.)

129 *Ibidem*, p. 72.

130 Vezi R. Monk, *op. cit.*, p. 592. În scrisoarea pe care Malcolm a primit-o la începutul lui decembrie se oglindește aceeași stare de spirit: „Medicii au stabilit acum diagnosticul. Am cancer la prostată. Asta sună într-un anumit sens mai rău căci există un mijloc (hormoni) care, așa cum mi se spune, poate slăbi atât de mult simptomele bolii, încât mai pot trăi mulți ani. Medicul mi-a spus chiar că aș putea să fiu în stare să lucrez din nou, dar acest lucru nu mi-l pot închipui. Nu am fost deloc impresionat când am aflat că am cancer, dar am fost când am aflat că se poate întreprinde ceva împotriva lui deoarece nu aveam dorința de a mai trăi. Dar lucrurile nu s-au desfășurat potrivit dorinței mele." (N. Malcolm, *op. cit.*, p. 120.)

131 *Ibidem*, p. 122.

132 Citat după R. Monk, *op. cit.*, p. 608.

133 Vezi M. Drury, *op. cit.*, p. 132.
134 Citat după N. Malcolm, *op. cit.*, p. 125.
135 Vezi P. Geach, *op. cit.*, p. 169. Ce putea prețui atât de mult Wittgenstein în modul de a scrie al lui Frege? Putem presupune că îndeosebi patosul onestității și responsabilității intelectuale. Cititorul lui Frege simte că ceea ce îl preocupă pe autor este căutarea adevărului; nu este vizibilă intenția de a-l impresiona printr-o exersare performantă a capacităților intelectuale.
136 M. Drury, *op. cit.*, p. 233.
137 L. Wittgenstein, *Despre certitudine*, traducere de Ion Giurgea, Humanitas, București, 2005, p. 190.
138 Joan Bewan, „Wittgenstein's last Year", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. 4, p. 137.
139 Malcolm se declară surprins: „Dacă mă gândesç la pesimismul lui profund, la intensitatea suferinței sale mintale și sufletești, la modul neîngăduitor în care și-a mânat intelectul, la nevoia de iubire legată de duritatea lui, care o respingea, sunt înclinat să cred că viața lui a fost extrem de nefericită. Și totuși, el a exclamat la sfârșit că ar fi fost «minunată». Mie acest cuvânt mi se pare misterios și în mod ciudat mișcător." (N. Malcolm, *op. cit.*, p. 126.)
140 În noiembrie 1944, Wittgenstein îi scria lui Malcolm, pe atunci în serviciul militar: „Aș dori să vă revăd. Dar dacă ne vom întâlni ar fi greșit să ocolim discuțiile despre lucruri serioase, nefilozofice. Deoarece sunt temător, nu îmi place cearta, îndeosebi cu oameni la care țin. Dar mai degrabă ceartă decât doar discuții superficiale... În orice caz, dacă se va întâmpla să ne revedem, nu vom evita să mergem în profunzime. Nu poți gândi cum trebuie dacă nu vrei să-ți faci rău." (*Ibidem*, pp. 54-55.)

TRACTATUS-UL ȘI „SFÂRȘITUL FILOZOFIEI"

„Această carte va fi poate înțeleasă doar de acela care a gândit el însuși odată gândurile ce sunt exprimate în ea sau, cel puțin, gânduri asemănătoare."

L. Wittgenstein, „Cuvânt înainte" la *Tractatus*

Opera de tinerețe a lui Wittgenstein[1] a fost și este socotită și astăzi o lucrare foarte originală. Toți cei care i-au acordat atenție sunt de acord în această privință. Nu însă și în ceea ce privește răspunsul la întrebarea în ce fel este ea originală.

1. Nedumeriri

La prima vedere, această scriere surprinde prin alăturarea și îmbinarea cu totul neobișnuită a instrumentelor de analiză ale logicii moderne, a limbajului ei simbolic, cu forța expresivă a multor formulări, care fac impresie cititorului înzestrat cu sensibilitate artistică.[2] Oameni cu formație științifică și, respectiv, umanistă vor fi, în egală măsură, atrași și, totodată, contrariați. Cei dintâi vor fi descumpăniți de lipsa unui demers argumentativ pentru ceea ce vor socoti a fi tezele cărții, ca și de stilul ei aforistic, cei din urmă de pasajele tehnice, care sunt accesibile doar acelora care au cel puțin o pregătire logico-matematică elementară. Și unii, și alții se vor simți frustrați și se vor putea întreba cui i se adresează de fapt autorul.

De nedumeriri nu au fost scutite nici persoane foarte exersate în ale filozofiei. Ele s-au întrebat ce se urmărește, de fapt, în această carte, care ar fi concluziile la care dorește

autorul să-l conducă pe cititor. Scurtimea extremă a textului, ca și numerotarea propozițiilor, i-au putut face să spere că vor putea primi un răspuns satisfăcător la asemenea întrebări. O speranță care nu se confirmă. „Cuvântul înainte", ca și unele formulări din text (de exemplu, 4.003: „Cele mai multe propoziții și întrebări care au fost enunțate despre chestiuni de ordin filozofic nu sunt false, ci sunt nonsensuri. De aceea, nu putem să răspundem deloc unor întrebări de acest tip, ci doar să constatăm că ele sunt nonsensuri."*) sugerează că ceea ce se propune este o nouă respingere a pretenției filozofiei de a reprezenta cunoașterea noastră fundamentală despre lume sau despre condițiile posibilității experienței. Cu alte cuvinte, atât o respingere a metafizicii clasice, cât și a metafizicii înțeleasă ca filozofie transcendentală. Se putea, așadar, presupune că scrierea reprezintă o nouă contribuție la critica metafizicii de pe poziții empiriste.[3] Cei care au perceput *Tractatus*-ul în acest fel, bunăoară fostul profesor și protector al tânărului Wittgenstein, Bertrand Russell, trebuie să fi fost contrariați însă de formulări din partea finală a lucrării, de exemplu, de propoziția 6.45: „Contemplarea lumii, *sub specie aeterni* este contemplarea ei drept întreg – un întreg limitat. Sentimentul lumii ca întreg este misticul." Cel puțin Russell, pentru care Wittgenstein era un logician de geniu despre care a crezut că împărtășește orientarea generală a gândirii sale, nu și-a ascuns nedumeririle și rezervele pe care le-a avut citind manuscrisul și discutându-l apoi cu Wittgenstein. Ele și-au găsit expresia într-o „Introducere" scrisă inițial pentru o editură germană, care urma să publice manuscrisul lui Wittgenstein. Această introducere a fost publicată în ediția

---

* Toate citatele sunt date după Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducere de M. Dumitru, M. Flonta, Humanitas, București, 2001.

bilingvă, care a apărut la Londra în 1922. „Totalitățile despre care dl Wittgenstein susține că este imposibil să vorbim în mod logic sunt, cu toate acestea, gândite de el ca existând și constituie subiectul misticismului său. Totalitatea care rezultă din ierarhia noastră nu va fi doar logic de neexprimat, ci o ficțiune, nimic altceva decât o iluzie, și astfel presupusa sferă a misticului va fi abolită", scria Russell.[4] O asemenea apreciere, chiar dacă lasă neatinsă o mare parte a conținutului cărții, o afectează totuși pe aceea căreia Wittgenstein îi atribuia cea mai mare însemnătate. Mai târziu, un alt filozof, cu o netă orientare antimetafizică – Rudolf Carnap – a căutat o explicație psihologică, să recunoaștem facilă, pentru ceea ce a resimțit drept inconsecvențe ale autorului *Tractatus*-ului[5].

Experiența probabil tipică a unui cititor, care are atât pregătirea filozofică generală, cât și pe cea logică specială necesară pentru studiul acestei lucrări, ar putea fi descrisă astfel. El va identifica, la început, câteva teme și își va face o anumită părere despre ceea ce susține autorul. Citind mai departe textul cu această grilă, va întâlni însă pasaje care nu se lasă integrate. Dacă va fi deosebit de motivat și persistent, acest cititor va continua, încercând cu alte grile, fără să ajungă însă la rezultate care să-l satisfacă. Rush Rhees, un prieten apropiat care a discutat adesea filozofie cu Wittgenstein, a făcut următoarea observație caracteristică: „Când studenții citesc pentru prima dată *Tractatus*-ul, sunt adesea impresionați și simt că acesta este genul de lucrare pe care sperau să o găsească. Dar apoi, foarte adesea, sunt încurcați și simt că nu pot progresa."[6] Cel care nu va înceta totuși să spere că poate înainta se va îndrepta spre lucrările comentatorilor. Citind cu spirit critic mai multe asemenea lucrări, începe să se îndoiască de faptul că o interpretare ireproșabilă a *Tractatus*-ului este, în genere, posibilă. Aceasta deoarece devine tot mai

conștient că în textul lui Wittgenstein și în ceea ce a spus acesta, cu diferite prilejuri, despre *Tractatus*, există afirmații greu de împăcat. Nu lipsesc mărturisiri semnificative în această privință ale unora din cei care și-au consacrat viața studierii filozofiei lui Wittgenstein. Norman Malcolm, fost student și unul dintre prietenii lui Wittgenstein, se referea într-o scrisoare din ultimele luni ale vieții sale la critica pe care a făcut-o o cunoscută cercetătoare a *Tractatus*-ului interpretării realiste a unor formulări despre logică din textul lui Wittgenstein. Recunoscând că această critică i se pare îndreptățită, Malcolm scria: „Pe de altă parte, eu continui să cred că *Tractatus*-ul susține un gen de poziție realistă: că există obiecte, care constituie substanța lumii, că propozițiile oricărui limbaj simplu descriu combinații posibile ale obiectelor simple, că existența obiectelor și a formei fixe a lumii este anterioară oricărei experiențe despre cum este lumea. Nici unul din aceste lucruri nu poate fi spus, dacă este să fim de acord cu textul *Tractatus*-ului. Se pare că *Tractatus*-ul este o carte profund ambiguă. Sugerez că este o carte profund inconsistentă. Dar aceasta poate indica doar că nu am reușit s-o înțeleg."[7]

Există multe explicații ale dificultăților pe care le-au întâmpinat și le întâmpină cei mai avizați cititori ai acestei scrieri cu totul aparte, fie ei filozofi de primă mărime, fie comentatori devotați. Sursa principală a acestor dificultăți o constituie probabil faptul că Wittgenstein a scris acest text urmărind doar propria sa lămurire. Spre deosebire de acele cărți de filozofie scrise fie pentru o audiență largă, fie pentru o categorie restrânsă de cititori, *Tractatus*-ul nu pare să fie o scriere adresată unui anumit public. Ceea ce autorul recunoaște în mod indirect. „Cuvântul înainte" începe astfel: „Această carte va fi poate înțeleasă de acela care a gândit el însuși odată gândurile ce sunt exprimate

în ea sau cel puțin gânduri asemănătoare." Dacă luăm în serios această afirmație, atunci ne putem întreba dacă au existat sau există asemenea cititori. Este clar că publicând acest manuscris Wittgenstein nu a intenționat să-și facă un nume în filozofie, să obțină recunoașterea specialiștilor și a amatorilor. Cu alte cuvinte, nu și-a propus să dea lumii o operă. Textul final, încheiat în vara anului 1918, când a fost scris și „Cuvântul înainte", este o compilație (în corespondența sa, Wittgenstein a folosit și expresia , rezumat") din cinci sau șase caiete de note pe care le-a scris între 1913 și 1918. Din aceste note, Wittgenstein a reținut formulări care conțineau ideile sale cele mai personale, în acele exprimări care i-au plăcut mai mult. El a lucrat la alcătuirea versiunii finale potrivit unei reprezentări proprii despre excelența unui text filozofic. Acesta trebuia să reunească virtuți greu de armonizat.

Prima dintre ele a fost concizia extremă. *Tractatus*-ul se întinde doar pe câteva zeci de pagini. A spune mult în cuvinte puține a fost întotdeauna ambiția celui care admira texte literare și filozofice care au această calitate. Ca motto, Wittgenstein a ales cuvintele unui scriitor și foiletonist mai puțin cunoscut, prețuit de Karl Kraus, vienezul Ferdinand Kürnberger: „...și tot ceea ce știm, ceea ce nu am auzit doar foșnind și vuind, se poate spune în trei cuvinte". Nici condensarea împinsă la limită a exprimării, nici eliminarea multor verigi intermediare nu sunt în măsură să favorizeze înțelegerea unui text filozofic. Chiar Wittgenstein a recunoscut, mai târziu, acest lucru. Vorbind despre *Tractatus*, el i-a spus prietenului său Drury că fiecare propoziție de aici ar fi trebuit să constituie titlul unui capitol, în care să se ofere dezvoltări și explicații. Într-un cuvânt, multe lucruri despre care nu se spune nimic trebuie avute în vedere de cititor pentru a putea urmări textul.

A doua a fost o anume frumusețe expresivă a formulărilor. Spiritul lui Wittgenstein fusese modelat de capodopere ale literaturii de limbă germană și ale muzicii clasice. Autorul *Tractatus*-ului a năzuit să dea ideilor sale o formulare în același timp concisă și sugestivă. Iată doar câteva exemple: 1.11 „Lumea este determinată prin fapte și prin aceea că acestea sunt toate faptele." 4.115 „Ea (filozofia) va desemna ceea ce nu poate să fie spus, prezentând în mod clar ceea ce poate fi spus." 5.473 „Logica trebuie să-și poarte singură de grijă." 5.6 „Limitele limbajului meu semnifică limitele lumii mele." 5.632 „Subiectul nu aparține lumii, ci este o limită a lumii." 6.44 „Nu cum este lumea reprezintă misticul, ci faptul că ea există." 7 „Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă."

În sfârșit, ambiția autorului pare să fi fost aceea de a produce o operă cu cheie, o lucrare care să exprime prin chiar modul în care este scrisă distincția dintre ceea ce se poate spune și ceea ce se arată. Cheia cărții pare să fie conținută în paragraful 6.54. Aici se spune că cel care îl înțelege pe autor va recunoaște până la urmă că propozițiile cărții – propoziții despre realitate și despre limbaj în genere, despre relația dintre limbaj și realitate, despre ceea ce este „mai înalt", adică despre valori – sunt nonsensuri, în utilizarea care se dă acestei expresii. Sunt nonsensuri care clarifică însă. Servindu-se de ele și apoi depășindu-le – aruncând scara pe care a urcat –, cititorul va ajunge să vadă lumea în mod corect. Se poate afirma că de modul cum va fi înțeles acest pasaj depinde modul cum va fi citită și receptată prima propoziție a „Cuvântului înainte", citată mai sus. Cuvântul *poate* din această propoziție lasă să se înțeleagă ceva uimitor. Și anume că deși își dădea seama cât de greu este ca cineva să înțeleagă cu adevărat scrierea lui, Wittgenstein nu a socotit

totuși că această posibilitate poate fi exclusă. Căci altfel publicarea lucrării nu ar fi avut nici un rost.

Comentatori ai *Tractatus*-ului au atras și ei atenția asupra unor greutăți pe care le va întâmpina cititorul. Astfel, succesiunea paragrafelor nu este una demonstrativă, așa cum poate să sugereze numerotarea lor[8]. Înaintarea nu este, prin urmare, una liniară. Erik Stenius observa că în lectura textului, ca și în lectura unei cărți cum este *Biblia*, se câștigă în înțelegere prin corelarea fiecărui paragraf, ba chiar și a fiecărei propoziții, cu cât mai multe altele din alte părți ale textului. Această observație este cu atât mai importantă cu cât exprimări cu tentă aforistică sporesc tentația de a citi fiecare formulare independent de celelalte. Filozoful John Searle aprecia că stilul în care a fost scris *Tractatus*-ul prezintă anumite asemănări cu proza unor autori ca Lichtenberg, Schopenhauer sau Nietzsche. (Primii doi sunt în mod sigur autori pe care Wittgenstein i-a citit cu multă plăcere.) Este o proză în același timp fascinantă și frustrantă. Frustrant este faptul că nici exprimările în sine, nici contextul în care apar ele nu-i îngăduie cititorului să ajungă la o înțelegere cât de cât satisfăcătoare.[9] Cele mai multe formulări ale cărții sunt, de fapt, „sentințe". Autorul nu oferă nici explicații, nici argumente, nici exemple care să ajute la clarificarea a ceea ce afirmă. Acest mod de a scrie venea, evident, în întâmpinarea înclinațiilor artistice ale lui Wittgenstein.

Și deprinderea cititorului de filozofie de a căuta într-un text esențialul poate fi un important obstacol în calea înțelegerii acestei opere de o concizie unică. Este cu totul iluzoriu că cel care se va concentra doar asupra propozițiilor numerotate cu cifre întregi, de la 1 la 7, va căpăta o înțelegere cât de cât adecvată a conținutului cărții. Există, pe de altă parte, și repetări. Stenius compară această țesătură cu cea a unei opere muzicale în care un laitmotiv

revine în subtile modulații. O dificultate în plus este aceea că multe lucruri, îndeosebi concepte și elaborări cuprinse în lucrările lui Frege și Russell, sunt presupuse știute.[10] Notele pe baza cărora a fost alcătuită cartea rețin ele însele puțin din ceea ce a gândit cel care le-a scris. Ceea ce a subliniat pe bună dreptate Stenius: „Există două genuri de opere filozofice care au valoare, cele în care gândurile autorului nu constituie decât o mică parte din ceea ce a scris și cele în care tot ceea ce a scris nu constituie decât o mică parte a gândurilor autorului. *Tractatus*-ul aparține în mod sigur ultimei grupe."[11]

Cumularea acestor obstacole în calea unei bune înțelegeri a textului, în conjuncție cu impresia cititorului că acesta oferă clarificări de cea mai mare însemnătate, poate să dea socoteală de faptul că lectura lui îl va atrage și îl va respinge în același timp. Ray Monk, autorul celei mai cuprinzătoare biografii a lui Wittgenstein, scria despre *Tractatus*, într-o lucrare recentă: „Este în mod sigur una din cele mai enigmatice mostre de filozofie care a fost publicată vreodată: prea mistică pentru logicieni, prea tehnică pentru mistici, prea poetică pentru filozofi și prea filozofică pentru poeți..."[12]

2. Care este obiectivul central al lucrării?

Tractatus-ul conține considerații logico-lingvistice, ontologice și etice. Un punct de plecare în încercarea de a obține clarificări asupra relației dintre aceste componente îl poate constitui răspunsul la întrebarea care este obiectivul central al lucrării. Există un număr destul de mare de indicații convergente în această privință.

S-a subliniat nu o dată, îndeosebi de la apariția cărții lui Allan Janik și Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*

(1973), că acea orientare a gândirii care își găsește expresia în *Tractatus* poartă pecetea unui anumit peisaj spiritual și cultural, cel al Vienei dinaintea Primului Război Mondial. O temă asupra căreia s-au intersectat reflecțiile unora dintre cei mai reprezentativi filozofi, cercetători ai naturii, eseiști, scriitori și artiști ai timpului și ai locului a fost cea a întinderii și limitelor comunicării prin limbaj. În contextul acestor preocupări, scrierea de tinerețe a lui Wittgenstein va putea fi caracterizată drept un examen critic al posibilităților de comunicare proprii limbajului. Obiectivul ei central era să răspundă la întrebarea cum este posibilă, în genere, descrierea realității prin limbaj. Altfel spus, să răspundă unor interogații ca acestea: „Ce sunt propozițiile cu sens, cum sunt ele posibile, cum pot fi ele identificate?" În *Tractatus* propoziția cu sens este desemnată adesea, mai scurt, prin cuvântul *propoziție* (*Satz*) cuvânt care primește astfel o utilizare specială, tehnică, diferită de cea comună. Autorul nu este însă consecvent în această privință. (În treacăt fie spus, titlul pe care l-a ales inițial Wittgenstein a fost *Der Satz*. Abia în faza finală a redactării cărții l-a înlocuit cu *Logisch-Philosophische Abhandlung [Studiu logico-filozofic].)*

Pentru tânărul Wittgenstein, care a fost în același timp elevul celor mai de seamă logicieni ai vremii, al lui Frege și al lui Russell, și un fiu al Vienei, determinarea a ceea ce este o *propoziție* avea o însemnătate covârșitoare. O asemenea determinare făcea posibilă delimitarea a ceea ce „poate fi spus" de ceea ce „nu poate fi spus", și anume considerând doar forma logică, adică făcând cu totul abstracție de ceea ce comunică o *propoziție* sau alta. Din această perspectivă vor putea fi citite bine considerațiile din ultima parte a *Tractatus*-ului despre ceea ce este „mai înalt", despre mistic, despre valori, ca și sentința finală: „Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă."

Însemnătatea pe care o avea pentru autorul *Tractatus*-ului precizarea a ceea ce este o *propoziție* poate fi exprimată și altfel, și anume spunând că din punctul lui de vedere acele întrebări și teme care au dominat filozofia occidentală de la greci până în secolul al XX-lea au putut fi socotite rezonabile, legitime doar deoarece nu a fost clar ce este o *propoziție*. Însemnările pe care le-a reținut Wittgenstein în textul cărții sale au toate o legătură fie directă, fie indirectă cu întrebarea ce este o *propoziție* și cu răspunsul pe care îl dă aici la această întrebare. Cum remarca, pe bună dreptate, un comentator, și enunțurile care nu sunt despre propoziții contribuie la clarificarea a ceea ce este o *propoziție*.[13]

Wittgenstein însuși s-a exprimat în această privință într-un mod lipsit de echivoc. În „Cuvântul înainte", un text care poartă de asemenea pecetea preocupării pentru o concizie extremă, el scrie: „Întregul înțeles al cărții ar putea fi exprimat aproximativ în cuvintele: ceea ce se poate în genere spune se poate spune clar; iar despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă." Și tocmai granița care este trasată în carte între *propoziții* și celelalte expresii ale limbajului pare să fi fost avută în vedere atunci când el notează că „*adevărul* gândurilor comunicate aici mi se pare a fi intangibil și definitiv". O indicație că acesta a fost obiectivul central pe care l-a urmărit autorul este cuprinsă și într-o scrisoare din 19 august 1919 pe care i-o va trimite lui Russell, din lagărul de prizonieri din Italia. Wittgenstein îi transmisese deja lui Russell manuscrisul scrierii sale, iar acesta îi comunicase primele sale impresii. Față de acestea, Wittgenstein reacționează astfel: „Mi-e frică, acum, că nu ai sesizat cu adevărat afirmația mea esențială, față de care întreaga chestiune privitoare la propozițiile logice este doar un corolar. Punctul principal este teoria despre ceea ce poate fi spus (*gesagt*) prin

propoziții – adică prin limbaj – (și, ceea ce este același lucru, poate fi *gândit*) și ceea ce nu poate fi spus prin propoziții, ci doar arătat (*gezeigt*). Problemă care, cred eu, este problema cardinală a filozofiei."[14]

Ceea ce a urmărit, așadar, Wittgenstein a fost să obțină o clarificare a condițiilor și a limitelor descrierii sau reprezentării realității prin limbaj. Printr-o asemenea clarificare, credea el, se câștigă o privire clară asupra unui câmp de probleme care i-au preocupat tot timpul pe filozofi. Este clarificarea pe baza căreia va fi prezentat acel verdict, presupus definitiv, pe care s-a încumetat să-l formuleze.

Ce este, prin urmare, *propoziția*? Termenul *propoziție* este introdus în *Tractatus* prin cel de imagine (*Bild*). Acesta din urmă poate fi înșelător deoarece mulți asociază cu expresia *imagine* o fotografie, o reflectare în oglindă, un portret, o icoană. La Wittgenstein cuvântul stă însă pentru modele, pentru descrieri structurale ale unor stări de lucruri. El îl urmează în această privință pe fizicianul german Heinrich Hertz, care, în cartea lui din 1894 despre principiile mecanicii, caracterizează construcțiile acestei științe teoretice drept imagini sau modele ale sistemelor fizice.[15] Ecuațiile diferențiale ale mecanicii descriu posibilități care sunt sau nu realizate în sistemele fizice reale. Ca imagini sau modele, ele posedă aceeași multiplicitate ca și sistemele pe care le descriu. Consecințele derivate din modele vor putea fi comparate cu caracteristici ale sistemelor fizice reale, prin experiment.

Pentru Wittgenstein, starea de lucruri pe care-o descrie *propoziția*, în calitatea ei de imagine, *nu trebuie* să existe. Când ceea ce descrie imaginea există, atunci propoziția este adevărată, când nu există, ea este falsă. „Propoziția – citim în 4.01 – este o imagine a realității. Propoziția este un model al realității, al realității așa cum gândim noi că este." Rezultă că *propoziția* este imagine, indiferent

dacă ea este adevărată sau falsă. Când spunem despre o propoziție că ea este o imagine afirmăm că descrie ceva, că în calitate de expresie a limbajului descriptiv ea are sens, și nu că este adevărată. *Propoziția* este ceea ce au în comun toate semnele, toate simbolurile care redau unul și același sens. În ceea ce aceste simboluri au comun stă relația internă a imaginii cu ceea ce descrie sau reprezintă ea. (3.344: „Acel ceva din simbol care desemnează este ceea ce au comun toate acele simboluri prin care poate fi înlocuit cel dintâi, potrivit regulilor sintaxei logice.")

Precizarea că *propoziția* are sens independent de modul cum stau lucrurile în realitate este esențială deoarece indică distincția fundamentală care se face în *Tractatus* între sens și adevăr. Înțelegem *propoziția* când înțelegem ceea ce se spune prin ea. „A spune ceva" și „a avea sens" sunt atribute echivalente ale unei expresii a limbajului. Același sens poate fi exprimat prin afirmarea sau negarea anumitor expresii. Orice *propoziție* descrie o anumită stare de lucruri. Ea este adevărată ori de câte ori starea de lucruri pe care o descrie există, este reală. Deoarece *propoziția* este o expresie care are sens și negarea ei va fi o expresie cu sens, adică o *propoziție*. (De exemplu: „Napoleon nu a câștigat bătălia de la Austerlitz.") Adevărul logic și contradicția logică nu descriu o stare de lucruri, adică nu sunt *propoziții*, în sensul restrictiv în care este folosită adesea această expresie în *Tractatus*. (Vezi 4.462: „Tautologia și contradicția nu sunt imagini ale realității. Ele nu înfățișează nici o stare de lucruri posibilă. Căci prima admite *orice* stare de lucruri posibilă, cealaltă *nici una*.") S-a remarcat că unele din principalele rezultate ale *Tractatus*-ului sunt conținute în formulări a căror numerotare începe cu cifra 6. Aici se vorbește despre enunțuri ale logicii, matematicii, științelor naturii și ale filozofiei tradiționale. Doar enunțurile științelor naturii sunt *propoziții*.

Celelalte vor fi caracterizate drept enunțuri lipsite de sens sau drept nonsensuri. Deosebirea dintre enunțuri lipsite de sens – enunțuri ale logicii și matematicii – și nonsensuri – enunțuri ale filozofilor – este exprimată astfel în 5.5303: „în treacăt fie spus, a afirma despre *două* lucruri că sunt identice este un nonsens, iar a spune despre un lucru că este identic cu sine nu spune nimic“. Acea evoluție a intereselor și preocupărilor lui Wittgenstein, care își găsește expresia finală în *Tractatus*, a fost prezentată de un comentator astfel: tânărul Wittgenstein a fost condus de la inginerie la matematică, de la matematică la logică, de la logică la limbaj și de la limbaj la ceea ce nu se poate spune.[16]

3. Fața mai vizibilă și fața mai puțin vizibilă a *Tractatus*-ului

Cum putem însă determina dacă o expresie a limbajului care pretinde că descrie ceva, care pretinde că reprezintă cunoaștere, este sau nu o *propoziție*? Aceasta este o întrebare importantă și deoarece ne atrage atenția asupra distincției dintre ceea ce numesc fața mai vizibilă și fața mai puțin vizibilă a *Tractatus*-ului.

Așteptarea obișnuită a cititorului este ca o scriere filozofică să propună o teorie. În cazul *Tractatus*-ului, este așteptarea ca delimitarea a ceea ce este o *propoziție* de ceea ce nu este o *propoziție* să se realizeze pe baza unui criteriu, care să servească și drept definiție a *propoziției*. Dacă așa stau lucrurile, atunci centrul *Tractatus*-ului l-ar constitui ceea ce am putea numi „o teorie a *propoziției*“. Unii comentatori vorbesc despre o asemenea teorie. Voi spune că atenția lor este fixată de fața mai vizibilă a *Tractatus*-ului. Scrierea de tinerețe a lui Wittgenstein li se înfățișează

drept o nouă încercare de a evalua critic pretențiile de cunoaștere ale filozofiei prin determinarea limitelor a ceea ce poate fi spus. O încercare ce a fost întreprinsă cu noi mijloace, și anume cu instrumentele analizei logice a limbajului. Folosind aceste instrumente, autorul ar fi introdus concepte cu roluri și capacități de clarificare, concepte ca *obiecte, stări de lucruri atomare, nume, propoziții elementare, spațiu logic, logică a limbajului* și *logică a lumii*. Axa lucrării o constituie distincția dintre posibil și real, dintre ceea ce este etern, invariabil și necesar și ceea ce este schimbător și contingent. Pentru a desemna termenii acestei distincții autorul folosește, de obicei, cuvintele *intern* și *extern*. (Vezi, de exemplu, 4.123: „O însușire este internă dacă este de neconceput ca obiectul ei să nu o posede.") Conceptul *propoziției*, introdus pe baza acestor distincții, ar face posibilă o delimitare clară a domeniului și a limitelor cunoașterii noastre despre lume.

Citit în acest fel, *Tractatus*-ul ne apare drept o carte ale cărei orientare și inspirație fundamentală vor putea fi caracterizate drept kantiene. Apropierea dintre *Tractatus* și filozofia transcendentală a lui Kant ar consta, în primul rând, în ceea ce s-a numit abordarea critică a înțelegerii naturii și țelurilor filozofiei. În 4.113 se spune: „Filozofia delimitează domeniul controversabil al științelor naturii." Filozofia își propune așadar să delimiteze sfera cunoașterii, și nu să ofere ea însăși cunoaștere, în felul în care o face știința naturii. Acesta a fost, cum se știe, programul filozofiei critice a lui Kant.

Asupra unor asemenea apropieri au atras atenția deja primii comentatori ai cărții lui Wittgenstein. Stenius scria în lucrarea lui despre *Tractatus*, a cărei primă ediție apare în 1959: „Misiunea filozofiei teoretice este pentru Wittgenstein, ca și pentru Kant, aceea de a indica limitele discuției teoretice. Deoarece însă ceea ce aparține discuției teoretice

este ceea ce se poate spune în genere prin limbaj, cercetarea acestei limite este «cercetarea» logicii limbajului, care arată «logica lumii». Concluzia: ceea ce intenționează să realizeze deducția transcendentală a lui Kant va fi realizat prin analiza logică a limbajului."[17] Folosind instrumentele analizei logice a limbajului, Wittgenstein ar fi realizat programul lui Kant: identificarea condițiilor posibilității experienței în genere. Pe altă cale și cu alte mijloace, el ar fi urmărit obiectivul *Criticii rațiunii pure*: determinarea întinderii și limitelor cunoașterii cu valoare obiectivă. În *Tractatus* s-ar fi încercat, prin urmare, o nouă abordare a problemei centrale a filozofiei critice. Max Black, în cunoscutul său „ghid" la *Tractatus*, împărtășește aprecierea că întrebările centrale ale lucrării sunt întrebări kantiene, că ceea ce a urmărit Wittgenstein a fost determinarea acelei ordini *a priori* care constituie cadrul pentru orice experiență posibilă.[18] Încă și mai categoric este David Pears. În prima lui carte asupra lui Wittgenstein, publicată în 1971, el apreciază că mult din ceea ce constituie coloana vertebrală a *Tractatus*-ului a fost luat de la Kant. Preocuparea pentru determinarea o dată pentru totdeauna a granițelor cunoașterii, ca și înțelegerea rezultatelor cercetărilor filozofice drept adevăruri necesare, *a priori*, sunt comune lui Kant și autorului *Tractatus*-ului. În ampla lui lucrare, în două volume, pe care a consacrat-o dezvoltării gândirii lui Wittgenstein, Pears face afirmații și mai concludente. Ceea ce oferă *Tractatus*-ul – scrie el – este o „metafizică a experienței", o metafizică derivată din însăși existența limbajului ce descrie fapte. După cum se știe, distincția dintre metafizica speculativă precritică și „metafizica experienței" este o distincție kantiană. „Știința se sprijină pe o metafizică fundamentală, care nu este o extindere a științei."[19] Ca și Kant, în prima sa *Critică*, Wittgenstein cercetează fundamentele cunoașterii bazate pe experiență.

Ceea ce se urmărește în *Tractatus* este „o deducție *a priori* a structurii esențiale a cunoașterii empirice, în stilul lui Kant"[20].

Și alți comentatori au afirmat că gândirea *Tractatus*-ului este de inspirație kantiană, iar nu empiristă, cum este cea a lui Russell. Problematica kantiană apare în lucrarea lui Wittgenstein prin întrebarea cum este posibil limbajul, înțeles ca totalitate de *propoziții*, și care sunt limitele limbajului înțeles în acest fel. *Tractatus*-ul ar propune, prin urmare, o soluție nouă pentru probleme consacrate de acea tradiție germană de gândire care a fost inaugurată de Kant, utilizând instrumente logice create de Frege și de Russell.[21] O paralelă interesantă va schița Brian McGuiness. În *Tractatus*, ca și în *Critica rațiunii pure*, obiectivul urmărit este delimitarea domeniului cunoașterii noastre despre fapte și respingerea, pe această bază, a pretențiilor de cunoaștere ale metafizicii tradiționale. Remarcabilă este însă modalitatea prin care a fost realizat acest obiectiv în *Tractatus*. „Opera lui Wittgenstein – aici este avut în vedere *Tractatus*-ul – reprezintă o strălucită respingere a metafizicii cu propriile ei mijloace: un procedeu ce amintește de demonstrația lui Saccheri, care arată lipsa de validitate a anumitor figuri silogistice prin argumente ce sunt construite într-un mod ce corespunde tocmai acestor figuri."[22]

Unii interpreți sunt, desigur, de acord că această apropiere a țelurilor urmărite nu trebuie să ne facă să trecem cu vederea deosebiri fundamentale. Același McGuiness face în această privință o observație ce merită să fie amintită. „Ca și gândirea lui Kant, gândirea lui Wittgenstein are o orientare critică; obiectul examenului critic este însă la Wittgenstein limbajul. Iar acest examen se sprijină pe o înțelegere a logicii și a științelor formale care este fundamental diferită de tot ceea ce i-a fost accesibil lui Kant."

Nu trebuie să ne închipuim – conchide McGuiness – că amândoi ar fi ajuns, pe căi diferite, la același țel; „căci țelul este calea pe care se ajunge la el, nu formularea de care ne folosim în cele din urmă pentru a-l enunța"[23].

Pentru a trasa mai clar contururile a ceea ce am numit fața mai vizibilă a *Tractatus*-ului, drept fundal contrastant pentru identificarea feței sale mai puțin vizibile, este util să fie menționat ceea ce spune Pears despre filozofia *Tractatus*-ului și despre cea a lui Kant. Raportată la filozofia critică a lui Kant, poziția *Tractatus*-ului ar putea fi caracterizată drept „semicritică" sau chiar drept „necritică". Aceasta întrucât ceea ce autorul *Tractatus*-ului numește *obiecte* ar fi constituenți ultimi ai lumii, iar relația dintre *obiecte* și *nume* ar explica modul cum se corelează limbajul cu lumea. În acest sens, Wittgenstein ar fi fost, spre deosebire de Kant, un „realist necritic". El ar fi crezut că limbajul nostru este configurat de natura intrinsecă a unor obiecte simple, care se află sub ceea ce ne este accesibil prin experiență.[24] „Ideea este că în toate operațiile noastre cu limbajul ne mișcăm în mod real pe șine fixate în realitate deja înainte de a apărea pe scenă. Atașați un nume unui obiect și natura intrinsecă a obiectului va prelua de îndată controlul complet și va determina folosirea corectă a numelui în situațiile ulterioare. Stabiliți un întreg limbaj în acest fel și structura grilei fundamentale vă va dicta în mod inexorabil structura generală a sistemului logic."[25]

Fața mai vizibilă a *Tractatus*-ului ne poate face, prin urmare, să credem că lucrarea se sprijină pe o metafizică *sui generis*, deosebită atât de metafizica raționalistă precritică, cât și de metafizica experienței, elaborată de Kant. Afirmația că o asemenea „metafizică" face parte din acele lucruri despre care nu se poate spune nimic ne lasă, afirmă Pears, „cu impresia că acesta este un paradox care ascunde o problemă reală"[26]. Cum am văzut, Norman Malcolm

a mers mai departe, recunoscând că pentru un cititor ca el, acel cititor care se vede silit să accepte că *Tractatus*-ul se sprijină pe o metafizică realistă, scrierea lui Wittgenstein va apărea drept o lucrare lăuntric inconsistentă!

Originalitatea întreprinderii ar sta, înainte de toate, în alternativa pe care o propune. Există o ieșire din asemenea dificultăți? Sugerez că direcția în care trebuie ea să fie căutată ne-o poate arăta considerarea unei fețe mai puțin vizibile a lucrării. Cititorul va fi înclinat să accepte drept ceva de la sine înțeles că dacă scrierea lui Wittgenstein și-a propus să delimiteze *propozițiile* – acele expresii ale limbajului care *spun* ceva despre lume – ea a realizat această delimitare pe baza unor considerații principiale despre ceea ce este limbajul, lumea și experiența noastră. Se poate susține însă că Wittgenstein nu a urmat această cale. Sumar și schematic, alternativa poate fi înfățișată în felul următor.

Spre deosebire de filozofii care au încercat să determine întinderea și limitele cunoașterii omenești, de Kant sau de empiriști, începând deja cu Locke și Hume, nu a urmărit să stabilească dacă o expresie sau alta a limbajului este sau nu o *propoziție* „din afară", adică prin formularea unui criteriu al semnificației cognitive. Ideea autorului *Tractatus*-ului a fost că delimitarea sferei cunoașterii, în cuvintele sale delimitarea a ceea ce „se poate spune" sau a ceea ce „poate fi gândit", va reuși numai dacă ea va fi realizată „dinăuntru". Țelul filozofiei, se afirmă în 4.114, este „să delimiteze ceea ce poate fi gândit și, prin aceasta, ceea ce nu poate fi gândit. Ea trebuie să delimiteze ceea ce nu poate fi gândit dinăuntru, prin raportare la ceea ce poate fi gândit". A distinge „dinăuntru" o *propoziție* de ceea ce nu este o *propoziție* înseamnă a le distinge nu pe baza unei definiții, prin formularea și aplicarea unui criteriu universal, ci examinând „forma logică", așa cum

„se arată" ea prin simboluri. Accentul cade, în acest caz, pe faptul că ceea ce deosebește o *propoziție* de ceea ce nu este o *propoziție* nu se poate spune, dar se arată.

Toți cei care au studiat temeinic *Tractatus*-ul vor fi de acord că distincția dintre „ceea ce se poate spune" și „ceea ce se arată" trebuie avută tot timpul în vedere pentru a putea citi bine lucrarea. Deosebiri pot apărea însă atunci când este vorba de asumarea implicațiilor acestei distincții, în întreaga lor radicalitate. Cititorului îi va fi astăzi mai ușor să accepte că despre lume ca întreg sau despre valori nu se poate spune nimic decât că nu se poate spune ceva despre acea „formă logică" a expresiilor limbajului care le distinge drept expresii descriptive. Chiar dacă el este avertizat în această privință, de exemplu în 4.121, 4.1211 sau 4.1212.

Este plauzibil că unul din lucrurile pe care le avea în vedere Wittgenstein atunci când a scris că lucrarea lui va putea fi înțeleasă „doar de acela care a gândit el însuși odată gândurile ce sunt exprimate în ea sau cel puțin gânduri asemănătoare" era că *propozițiile*, acele expresii ale limbajului care spun ceva, urmează să fie recunoscute nu „dinafară" prin formularea și aplicarea unui criteriu al sensului, ci „dinăuntru", considerând doar ceea ce „se arată" prin expresiile limbajului. Și că ceea ce l-a afectat în mod deosebit a fost că Frege și Russell nu au putut sesiza ceea ce el a socotit drept noutatea esențială a abordării sale, că ei au căutat în carte o teorie a logicii și a limbajului.[27] Asumarea tuturor implicațiilor distincției dintre „ceea ce se poate spune" și „ceea ce se arată" implică respingerea oricărei teorii despre fundamentele logicii, ca și a oricărei încercări de a delimita propozițiile prin aplicarea unui criteriu, adică în cadrul unei „teorii a limbajului". Examinarea formei logice, care se oglindește în simboluri, este pe deplin suficientă. Analiza logică

este importantă doar în măsura în care ea ușurează scoaterea în evidență a formei logice a expresiilor, adică a ceea ce se arată în simboluri. Cum spune Rush Rhees: „Această relație de reprezentare (a stărilor de lucruri prin *propoziții*) poate fi făcută mai clară prin analiză logică; căci prin aceasta noi evidențiem ceea ce este comun tuturor *propozițiilor* care exprimă același sens. Nu putem *spune* ce le este comun. Iar ceea ce arată analiza logică este tocmai ceea ce arată *propozițiile* obișnuite. Doar că este făcut mai clar."[28] Cei care cred că *Tractatus*-ul propune o teorie cu privire la forma logică a reprezentării vor percepe acut tensiunea între observația că „limbajul deghizează gândul" (4.002), că forma logică aparentă a *propoziției* nu trebuie să fie forma ei reală (4.0031), și afirmația că propozițiile limbajului cotidian sunt, așa cum sunt ele, pe deplin ordonate din punct de vedere logic (5.5563).

Să vedem ce putea avea în vedere autorul când afirma că limbajul comun „deghizează gândul". În *Protractatus*, versiunea inițială a lucrării (4.00141), ca și în *Tractatus* (4.002), se explică astfel cum deghizează limbajul gândul: „Și anume în așa fel, încât nu putem deduce din forma exterioară a îmbrăcăminții forma gândului care este îmbrăcat; căci forma exterioară a îmbrăcăminții este croită pentru cu totul alte scopuri decât acela de a permite recunoașterea formei corpului." Ceea ce se are în vedere este că în expresiile limbajului comun forma logică nu se prezintă adesea în mod clar. De aceea, expresii care sunt, din punctul de vedere al formei lor logice, nonsensuri, ne pot apărea drept propoziții cu sens. În contrast cu expresiile în cazul cărora încălcarea regulilor sintaxei logice este evidentă (exemplul dat în 4.003 este întrebarea „dacă binele este mai mult sau mai puțin identic decât frumosul"), există expresii în cazul cărora violarea acestor reguli nu este vizibilă pentru o minte ce nu este suficient

de bine exersată din punct de vedere logic. O notație conceptuală adecvată va face însă posibilă identificarea nonsensurilor ascunse, nonsensuri care survin bunăoară în opere reprezentative ale metafizicii speculative. „Trebuie să utilizăm, așadar, un limbaj al semnelor care ascultă de gramatica *logică* – de sintaxa logică", ni se spune în 3.325. Pe de altă parte, regulile sintaxei logice sunt respectate în mod obișnuit de către vorbitorii limbajului cotidian, chiar dacă ei nu sunt în stare să spună care sunt acestea și să le folosească drept norme de corectitudine. Este sensul în care Wittgenstein admite că propozițiile limbajului cotidian sunt „pe deplin ordonate din punct de vedere logic". Ceea ce se cere, prin urmare, nu este reformarea limbajului cotidian, ci punerea în evidență a formei logice a *propoziției* și, în acest fel, identificarea și înlăturarea unor nonsensuri ascunse, precum și prevenirea apariției lor.[29] Considerarea feței mai puțin vizibile a *Tractatus*-ului va atenua impresia că există o tensiune între constatarea că „limbajul deghizează gândul", îngreunând identificarea nonsensurilor, și observația că propozițiile limbajului cotidian sunt „pe deplin ordonate din punct de vedere logic".

4. Ce este „ontologia *Tractatus*-ului"?

Cum am menționat deja, versiunea finală a *Tractatus*-ului a fost produsă de Wittgenstein pe baza însemnărilor cuprinse în caietele de note din anii 1913-1918. Pornind de la aceste însemnări, se poate încerca reconstituirea procesului elaborării lucrării ca o succesiune de pași. Comentatorii sunt de acord că punctul de plecare l-a constituit clarificarea naturii *propozițiilor* logicii, o problemă care l-a preocupat și pe Russell în acei ani în

care cei doi au fost într-un contact intelectual strâns.[30] Răspunsul pe care l-a dat Wittgenstein, în *Tractatus*, este că *propozițiile* logicii nu spun nimic, dar că prin ele „se arată" proprietăți formale ale limbajului. Autorul indică modul cum pot fi deosebite așa-numitele adevăruri logice, care sunt tautologii, de *propoziții* care spun ceva despre stări de lucruri, și anume considerând doar forma logică a expresiilor, așa cum se arată ea în simbolurile limbajului. Din această perspectivă va putea fi înțeles și locul pe care îl ocupă în economia lucrării enunțurile „despre lume" care stau la începutul ei. Observând că aceste enunțuri nu trebuie să fie înțelese drept „propoziții travestite" despre limbaj, Stenius afirmă, totodată, că ar fi de asemenea greșit să le citim drept propoziții care spun ceva despre lume, independent de preocuparea autorului pentru clarificarea „logicii limbajului"[31]. Punctul de vedere al lui Black este mai elaborat: „Ontologia lui (Wittgenstein – n.m., M.F.) este, în întregul ei, sugerată de vederile lui asupra limbajului, chiar dacă relația dintre semantică și metafizică este prea complexă pentru a fi redusă la o formulă simplă."[32] Traseul care pare că a fost urmat în procesul elaborării – de la gândurile despre logică la cele despre limbaj și de la cele despre limbaj la cele despre lume – nu este oglindit în textul final, dacă admitem că ceea ce se spune în *Tractatus* despre lume este o contraparte și o consecință a ceea ce se spune despre limbaj[33].

Considerațiile lui McGuiness reflectă interpretarea pe care o dă el *Tractatus*-ului, o interpretare frontal opusă interpretării realiste a „enunțurilor ontologice" ale cărții. Primul pas făcut de Wittgenstein a fost, după McGuiness, descoperirea modului cum se poate decide asupra adevărului propozițiilor logicii, și anume considerând doar simbolismul. Pasul următor a fost să se arate cum putem recunoaște dacă o expresie a limbajului este o

propoziție, adică o imagine a stărilor de lucruri, care poate să fie adevărată sau falsă. „Forma logică" a limbajului „se arată" într-un fel în propozițiile care descriu stări de lucruri și altfel în tautologii și contradicții logice. De la întrebarea „Ce sunt adevărurile logicii și cum pot fi ele recunoscute?", Wittgenstein a trecut la întrebarea „Cum sunt posibile expresii care descriu realitatea?", expresii pe care le numește propoziții cu sens sau, simplu, *propoziții*. Enunțurile ontologice, plasate la începutul cărții, sunt subordonate răspunsului dat în *Tractatus* la această întrebare. Rostul lor este de „a arăta" cum sunt posibile *propozițiile*, adică expresiile pe care autorul le numește „imagini" ale stărilor de lucruri. Granițele limbajului „se arată" atât prin adevărurile logice, cât și prin *propoziții*, dar despre aceste granițe nu se poate spune nimic. Este sensul în care se afirmă, în 4.114, că delimitarea a tot ceea ce poate fi gândit este făcută „dinăuntru". Concluzia lui McGuiness este că „ontologia lui Wittgenstein ia naștere într-un mod particular din prezentarea pe care o dă el simbolismului"[34].

Întrebarea „Ce este ontologia *Tractatus*-ului?" se află în centrul controverselor dintre interpreții lucrării. Ea reprezintă terenul confruntării dintre o interpretare realistă și una antirealistă. Ambele interpretări au fost susținute cu argumente plauzibile. Amândouă se confruntă, totodată, cu dificultăți greu de depășit. Examinarea lor arată cât de dificil este să se ajungă la o interpretare neproblematică a *Tractatus*-ului, o interpretare care ar fi pusă la adăpost de orice obiecții demne de atenție. Voi da o scurtă prezentare a argumentelor unor importanți susținători ai interpretării realiste a ontologiei *Tractatus*-ului. Mă voi referi, în principal, la versiuni ale acestei interpretări elaborate de Norman Malcolm și de David Pears.

„Ontologia *Tractatus*-ului" este conținută îndeosebi în primele pagini ale lucrării, în propozițiile numerotate de

la 1 la 2.063. Aici se vorbește despre obiecte, stări de lucruri atomare, fapte, lume și spațiu logic. Despre obiecte se spune că sunt simple și că ele constituie substanța lumii. Substanța aceasta există independent de ceea ce se întâmplă, adică de faptele care constituie lumea. Starea de lucruri atomară este o înlănțuire de obiecte, în care ele se raportează unele la altele într-un mod determinat. Obiectele sunt stabilul, neschimbătorul; înlănțuirea lor în stările de lucruri atomare reprezintă ceea ce este schimbător, variabil. Ceea ce autorul numește „forma obiectelor" sau „însușirile lor interne" determină toate înlănțuirile lor posibile, adică stările de lucruri atomare. O lume diferită de lumea reală va avea în comun cu aceasta o formă stabilă. Totalitatea stărilor de lucruri atomare reprezintă forma oricărei lumi posibile. Ea configurează spațiul logic. Lumea reală se deosebește de o lume doar posibilă prin aceea că în ea există numai anumite înlănțuiri de obiecte, și nu altele. Înlănțuirile posibile dintre obiecte constituie forma fixă a lumii.

Norman Malcolm a dat o formulare foarte clară, s-ar putea spune clasică, interpretării realiste a „ontologiei *Tractatus*-ului". Malcolm afirmă că forma lumii „nu este creația limbajului sau a gândirii, ci este presupusă de limbaj și gândire"[35]. Potrivit interpretării sale, numele desemnează obiecte preexistente, iar relațiile dintre nume într-o propoziție elementară înfățișează obiecte înlănțuite într-un anumit fel. Propoziția elementară este adevărată dacă obiectele sunt combinate într-un anumit fel în realitate și falsă dacă ele nu sunt combinate așa. Propoziția elementară este, prin urmare, o imagine care prezintă o stare posibilă în spațiul logic (vezi 2.202). Iar tot ceea ce este posibil poate fi gândit (vezi 3.02). Granițele limbajului, granițele experienței posibile sunt fixate de stările de lucruri atomare, ca totalitate a combinațiilor posibile

între obiecte. Combinațiile reale dintre obiecte, cele care au loc în lumea noastră, reprezintă substratul faptelor care o alcătuiesc.

Presupunerea care susține această interpretare este că obiectele, stările de lucruri atomare, numele și propozițiile elementare au fost gândite de autorul *Tractatus*-ului ca supraconcepte, deosebite de conceptele limbajului comun și științific.[36] Dacă acceptăm această presupunere, faptul că nu se dau exemple de obiecte, de nume, de stări de lucruri atomare și de propoziții elementare nu va surprinde. Surprinde însă, în acest caz, că în însemnările care au stat la baza *Tractatus*-ului Wittgenstein a putut semnala lipsa unor exemple drept o dificultate.[37] Nucleul interpretării date de Malcolm ontologiei *Tractatus*-ului este că ordinea *a priori*, acea ordine pe care o prescrie limbajul, este reflexul unei forme fixe a lumii, independent de gândirea și limbajul omului. „Obiectele pot intra în combinații unele cu altele. Totalitatea acestor combinații posibile este forma lumii. Această totalitate este fixă, neschimbătoare. Ea este anterioară existenței ființelor umane, a experienței, a gândirii, a limbajului."[38] Relațiile dintre obiecte și nume, dintre stări de lucruri atomare și propoziții elementare, sunt relațiile dintre entități nonlingvistice, entități care există independent de limbaj, și entități lingvistice. Fiind simple, indestructibile, obiectele se deosebesc de tot ceea ce este accesibil experienței. Dar asta nu înseamnă – insistă Malcolm – că ele nu sunt entități reale. Ele pot fi caracterizate drept „entități metafizice". „Teoria limbajului" din *Tractatus* se sprijină, așadar, pe o „temelie metafizică".[39]

Malcolm este conștient că o asemenea caracterizare a „ontologiei *Tractatus*-ului" este expusă unor obiecții serioase. Căci în carte se subliniază, în mod repetat, că despre forma stabilă a lumii și a limbajului nu se poate spune nimic. Formulări precum cele de la 1 la 2.062 nu sunt, prin urmare,

expresii descriptive, adică *propoziții*. Malcolm recunoaște că Wittgenstein are în vedere tocmai „enunțurile ontologice" atunci când afirmă, în 6.54, că propozițiile sale sunt nonsensuri. În acest punct, interpretarea lui Malcolm devine greu de urmărit. El se întreabă dacă atunci când califică aceste enunțuri drept nonsensuri, Wittgenstein acceptă că ele sunt „metafizice" și răspunde că aceasta nu ar fi o concluzie care se impune cu necesitate. „Este posibil ca, deși poziția lui era antimetafizică, el să fi introdus idei metafizice în opera lui, fără să le recunoască drept metafizice... Era Wittgenstein conștient de caracterul metafizic al acestor idei? Se pare că nu. Eu cred că dacă ar fi fost conștient de acest lucru, nu ar fi scris niciodată *Tractatus*-ul."[40] Pare totuși cu totul neplauzibil ca autorul *Tractatus*-ului să se fi înșelat în acest fel. Se pune, totodată, întrebarea cum este posibil ca prin combinarea unor obiecte, care nu au proprietăți empirice, nu pot fi cunoscute prin intuiție, să ia naștere faptele lumii, care au asemenea proprietăți. Datorăm onestității intelectuale inflexibile a lui Malcolm recunoașterea faptului că acea interpretare realistă a ontologiei *Tractatus*-ului pe care o propune conduce inevitabil la concluzia că lucrarea este lăuntric inconsistentă.

Interpretarea realistă propusă de David Pears este mai complex structurată. Ea se sprijină pe analize subtile ale relației dintre obiect și nume. Pentru Pears, enunțurile ontologice de la începutul cărții, acele enunțuri ce caracterizează „structura fundamentală a lumii", reprezintă contrapartea formei logice a limbajului. Structura fundamentală a lumii ar fi pentru Wittgenstein o rețea de stări posibile ale cărei puncte nodale sunt obiectele. Rețeaua constituie cadrul limbajului în care sunt descrise faptele. Totodată, ea dă socoteală de caracterul tautologic al enunțurilor logicii. În cuvintele lui Pears, „structura esențială

a limbajului nostru este impusă de structura ultimă a realității, care este o rețea cu obiecte simple ca puncte nodale"[41]. „Ontologia *Tractatus*-ului" ar consta din enunțuri despre această „structură ultimă", o structură care subzistă independent de mintea și de limbajul nostru. Poziția *Tractatus*-ului va fi caracterizată de Pears drept „realism necritic", deoarece „întrebarea dacă noi contribuim cu ceva la constituția lumii nu este nici măcar pusă"[42]. Wittgenstein nu ar fi crezut, desigur, așa cum au crezut autorii marilor sisteme de metafizică raționalistă, că ar putea fi produsă vreo dovadă directă a existenței unei structuri ultime a lumii. El a argumentat de la existența *propozițiilor*, a enunțurilor care descriu fapte, la existența rețelei de stări posibile – stările de lucruri atomare –, în care obiectele sunt puncte nodale. Pornind de la enunțuri care descriu fapte – de la *propoziții* –, Wittgenstein ar fi postulat propoziții elementare, care sunt propoziții despre obiecte ce pot fi doar denumite, și nu descrise. Tot așa cum în teologia negativă Dumnezeu este prezentat enumerând însușiri pe care nu le posedă, Wittgenstein indică doar ce proprietăți nu posedă obiectele, stările de lucruri atomare, numele și propozițiile elementare, adică acele entități despre care nu se poate spune nimic. În timp ce la Russell analiza logică își are punctul terminus în entități care pot fi identificate, în datele senzoriale, în *Tractatus* lucrurile stau altfel.[43] Cartea nu ar oferi indicații pentru a răspunde la întrebarea frontală „Ce sunt obiectele?", spre deosebire de însemnările din care a fost ea compilată. Aceste însemnări lasă deschisă posibilitatea ca obiectele să fie „puncte de masă" sau „date senzoriale".[44] Pears respinge interpretarea antirealistă a ontologiei *Tractatus*-ului, punctul de vedere că obiectele nu ar fi lucruri „ce pot fi specificate în mod independent, că numele despre care se spune că stau pentru obiecte

ar fi nume fictive". O asemenea interpretare, crede el, nu ar putea fi conciliată cu acea subliniere a relației dintre nume și obiect cuprinsă în caracterizarea propozițiilor elementare drept „imagini" ale stărilor de lucruri atomare, în 4.0311: „Un nume stă pentru un lucru, un altul pentru alt lucru, și ele sunt legate între ele; în acest fel, întregul reprezintă – ca o imagine vie – starea de lucruri atomară." O înțelegere satisfăcătoare a ontologiei *Tractatus*-ului, susține Pears, va putea să fie doar una realistă, dacă ținem seama de faptul că numelor li se atribuie referință prin raportare la ceva independent de ele. Deoarece obiectele „cu posibilitățile lor inerente sunt parteneri dominanți în relația cu numele, *Tractatus*-ul începe cu o relatare despre obiecte și nu introduce imaginile înainte de 2.1"[45].

Există bune argumente împotriva interpretării realiste a ontologiei *Tractatus*-ului. Asemenea argumente au fost formulate de autori ca Heidé Ishiguro, Rush Rhees, Brian McGuiness și Cora Diamond. Ei cred că expresia „ontologia *Tractatus*-ului" trebuie să fie pusă întotdeauna între ghilimele pentru a se atrage atenția că nu va trebui înțeleasă în sensul ei curent, adică drept o descriere a lumii la nivelul structurilor ei fundamentale, inaccesibile experienței. Atunci când Wittgenstein vorbește despre o „formă logică a lumii", cititorul va trebui să pună accentul pe *logică*, și nu pe *lume*. Căci „logica lumii" și „logica limbajului" sunt pentru autorul *Tractatus*-ului unul și același lucru. Considerațiile lui despre „obiecte", despre „substanța lumii" se referă la trăsături necesare proprii limbajului în genere. Despre aceste trăsături nu se poate spune nimic în sensul că ele nu pot fi descrise. Citite ca enunțuri descriptive, propozițiile ontologice ale *Tractatus*-ului sunt, prin urmare, „nonsensuri" deoarece pretind că spun ceva despre ceea ce nu se poate spune,

despre forma logică a limbajului, despre ceea ce este necesar, iar nu contingent.[46] Este ceea ce ar fi fost indicat, fără dubiu, în 6.54. Deși sunt nonsensuri, aceste propoziții clarifică însă prin ceea ce „se arată" în ele.

McGuiness subliniază că în *Tractatus* limbajul nu este explicat prin trăsături care ar fi proprii lumii independent de limbaj. Un discurs despre asemenea trăsături ale lumii va fi unul prin excelență metafizic. Wittgenstein respinge însă pretențiile de cunoaștere ale metafizicii. McGuiness califică ontologia *Tractatus*-ului, înțeleasă ca discurs despre determinări proprii lumii, independent de minte și de limbaj, drept un „mit". Mitul ontologiei *Tractatus*-ului constă în sugestia că autorul ar spune ceva despre esența lumii ca atare. Pentru Wittgenstein, „pretinsele obiecte, care există etern și care fixează limite pentru ceea ce se poate spune, se dovedesc a fi în realitate o trăsătură a gândirii și limbajului nostru, dar o trăsătură care eludează puterile noastre de expresie"[47]. „Logica limbajului" și „logica lumii" nu sunt în *Tractatus* două ordini distincte. Nu poate fi vorba despre explicarea logicii limbajului prin logica lumii sau de o inferență de la logica limbajului la logica lumii. Nu trebuie să știm nimic despre obiecte independente de limbaj pentru a putea determina dacă printr-un anumit simbolism putem da de o descriere adevărată sau falsă a faptelor. Oricât de surprinzător ar putea părea la prima vedere, afirmațiile din *Tractatus* despre „substanța lumii" sau despre „logica lumii" nu ar avea nimic de-a face cu modul cum este lumea reală. Aceasta deoarece universul logicii este cel al posibilităților, al cadrelor în care devine posibilă orice descriere a ceea ce este real și, prin urmare, contingent. *Tractatus*-ul ar conține precizări pe deplin concludente în această privință. (6.1233: „Este însă clar că logica nu are de-a face cu întrebarea dacă lumea este de fapt așa sau într-un alt fel."

6.124: „Propozițiile logice descriu eșafodajul lumii sau mai degrabă îl arată. Ele «tratează» despre nimic. Ele presupun că numele au semnificație, iar propozițiile elementare sens. Și aceasta este legătura lor cu lumea.") „Ontologia" sau „metafizica" *Tractatus*-ului nu se raportează decât la limbaj.[48] Este o aparență că autorul *Tractatus*-ului formulează enunțuri metafizice; această aparență ar fi înlăturată de precizări cuprinse în „Cuvântul înainte" și în partea finală a lucrării. Enunțurile „ontologice" sau „metafizice" din *Tractatus* „arată" condițiile interne ale limbajului și ale gândirii în genere.[49]

Una din întrebările la care trebuie să răspundă cei ce susțin o interpretare nonrealistă a *Tractatus*-ului este: „Ce sunt obiectele?" Plauzibilitatea interpretărilor nonrealiste depinde de formularea unui răspuns satisfăcător la această întrebare. Adepții interpretării realiste îi pot da, dimpotrivă, un răspuns simplu și direct.[50]

Heidé Ishiguro apreciază că expresiile „obiect" și „lucru" sunt înșelătoare deoarece sugerează că ceea ce are în vedere autorul sunt entități identificabile independent de limbaj. În realitate, prin aceste expresii, Wittgenstein desemnează elemente constitutive ale sintaxei logice a limbajului, și anume acele elemente pentru care stau numele. Ishiguro apreciază că deși pentru Wittgenstein obiectele nu sunt entități care ar exista în afara gândirii, ele sunt, ca semnificații ale numelor, entități „extralingvistice", dar nu și independente de limbaj. Autoarea atrage atenția asupra unui pasaj dintr-o însemnare a lui Wittgenstein din 23 mai 1915: „Dar și asta pare să fie sigur, că noi nu deducem existența obiectelor simple din existența anumitor obiecte simple, ci le cunoaștem mai degrabă ca rezultat final al analizei..., printr-un proces care duce la ele."[51] Obiectele nu există în lume așa cum există faptele; ele ne sunt date abia prin *propoziții*. Obiectele constituie

punctul final al analizei structurii logice a acelor propoziții ale limbajului care descriu faptele.[52] Wittgenstein ar fi putut, așadar, spera că atunci când se va ajunge la acest punct final vor putea fi date și exemple de obiecte. În *Caietul brun*, el notează că „... aceste obiecte trebuie să fie elementele componente de bază ale realității; ceva despre care nu s-ar putea afirma că există; sau că nu există (*Theaitetos*). Care sunt aceste elemente ale realității nu pare să fie ușor de spus. Credeam că ar fi sarcina unei analize logice ulterioare."[52a]

Un alt interpret consideră că obiectele *Tractatus*-ului sunt acele proprietăți sau însușiri universale de bază care intervin în orice descriere a faptelor, care fac posibilă orice asemenea descriere. În acest sens, ele sunt condiții de posibilitate ale limbajului care descrie faptele. Ele însele nu pot fi descrise, ci doar numite. Forma proprie anumitor obiecte va determina cu ce alte obiecte pot fi ele combinate. De exemplu, o proprietate vizuală cum este culoarea va putea fi legată cu o proprietate de localizare în spațiu, dar nu cu o proprietate olfactivă. Asemenea „înlănțuiri" sau „combinații" de obiecte sunt stările de lucruri atomare. Proprietatea de a avea o anumită localizare nu este ea însăși în spațiu, după cum proprietatea de a fi colorat nu este însăși colorată. Obiectele constituie „forma lumii"; ele sunt „extramundane", spre deosebire de „înlănțuirile" de obiecte, de stările de lucruri.[53] După cum numele primesc semnificație doar într-o anumită propoziție, ceea ce înseamnă că ele nu au referință înainte de apariția lor într-o propoziție (3.3: „Numai propoziția are sens; doar în cadrul propoziției are un nume semnificație."), tot așa și obiectele există doar dacă există o anumită stare de lucruri atomară în care ele intră în combinație cu alte obiecte.

Interpretările nonrealiste ale „ontologiei *Tractatus*-ului" susțin foarte bine concluzia că distincția dintre posibilitate

și realitate, necesar și contingent, etern și schimbător reprezintă coloana vertebrală a lucrării. (În acest sens, și numai în acest sens, există o analogie fundamentală între *Tractatus* și *Critica rațiunii pure*.) Distincția dintre universul posibilităților și universul faptelor se exprimă în distincția dintre sens și adevăr, o distincție exprimată deosebit de clar prin caracterizarea *propozițiilor* ca imagini. Sensul *propoziției* nu depinde de fapte, spre deosebire de adevărul sau falsitatea ei. 2.02: „Imaginea reprezintă o stare de lucruri posibilă în spațiul logic." 2.21: „Imaginea concordă cu realitatea sau nu; ea este corectă sau incorectă, adevărată sau falsă." 2.221: „Ceea ce reprezintă imaginea este sensul ei." 2.222: „Adevărul sau falsitatea imaginii stă în concordanța sau neconcordanța sensului ei cu realitatea." 2.223: „Pentru a stabili dacă o imagine este adevărată sau falsă trebuie să o comparăm cu realitatea." 2.224: „Considerând doar imaginea nu putem determina dacă este adevărată sau falsă." 2.225: „Nu există imagine adevărată *a priori*."

Interpreții care propun puncte de vedere diferite asupra a ceea ce sunt „obiectele" cad totuși de acord că așa-numitele „enunțuri ontologice" ale *Tractatus*-ului constituie cadrul în care autorul răspunde la întrebarea centrală a cărții: „Ce se poate spune?" sau „Ce este propoziția?" Concentrarea asupra răspunsului pe care îl primește această întrebare poate arunca o lumină asupra „ontologiei *Tractatus*-ului".

5. Ce se poate spune?

Răspunsul pe care îl primește întrebarea este că putem spune ceva despre stări de lucruri; *propoziția* este o „imagine logică" a unei stări de lucruri (vezi 4.03). Dacă starea

de lucruri, a cărei imagine logică este *propoziția*, există, atunci *propoziția* este adevărată, dacă ea nu există, atunci *propoziția* este falsă. Rezultă că pentru înțelegerea *Tractatus*-ului este esențială clarificarea relațiilor dintre stări de lucruri atomare, stări de lucruri și fapte.

În substanțialul său „ghid" la *Tractatus*, Max Black a abordat pentru prima dată în mod direct această temă.[54] Întrebarea lui este dacă stările de lucruri atomare sunt constituenți elementari ai faptelor. În acest caz, expresia *Sachverhalt* ar trebui să fie tradusă prin „fapt atomar" (*atomic fact*), nu prin „stare de lucruri atomară" (*atomic state of affairs*). Se știe că această traducere a fost acceptată de Wittgenstein. El a citit traducerea engleză semnată de Ogden și nu a obiectat față de această echivalare. Iar Russell a acceptat-o drept neproblematică în „Introducerea" pe care a scris-o pentru *Tractatus*.[55]

Black admite că există obiecții care merită atenție față de înțelegerea lui *Sachverhalt* ca fapt atomar. Astfel Wittgenstein vorbește despre „stări de lucruri atomare posibile", de exemplu, în 2.0124. Or, ceea ce este doar posibil nu va putea fi caracterizat drept element constitutiv al faptului. Mai mult, autorul *Tractatus*-ului vorbește de *Sachverhalte* care „nu există", bunăoară în 2.062: „Din existența sau inexistența unei stări de lucruri atomare nu se poate deduce existența sau inexistența unei alte stări de lucruri atomare" sau în 4.25: „Dacă propoziția elementară este adevărată, atunci starea de lucruri atomară există; dacă propoziția elementară este falsă, atunci starea de lucruri atomară nu există." Black numește punctul de vedere că *Sachverhalt* este un element constitutiv al faptului „teoria F", iar punctul de vedere că *Sachverhalt* stă pentru ceva doar posibil „teoria P". El prezintă și compară argumente pentru cele două „teorii". Argumente pentru prima teorie sunt printre altele: 1) că Wittgenstein a aprobat traducerea lui *Sachverhalt*

cu *atomic fact* în versiunea originală din 1922, precum și în retipărirea acesteia, cu revizuiri, în 1933; 2) că propoziția este caracterizată drept „descrierea unei stări de lucruri atomare" (de exemplu, în 4.023). Argumente pentru „teoria P" sunt: 1) considerațiile despre „existența" sau „inexistența" stărilor de lucruri atomare, de exemplu în 2, 2.04 și 2.06; 2) asocierea stării de lucruri atomare (*Sachverhalt*) cu starea de lucruri (*Sachlage*), subliniată de rădăcina comună *Sach*.

Black înclină să accepte „teoria F". El crede că „de obicei" expresiile *Sachverhalt*, *Sachlage* și *Tatsache* stau în *Tractatus* pentru stări de lucruri simple sau complexe care există, nu pentru posibilități. Black admite, totodată, că există argumente puternice nu numai în favoarea, ci și împotriva acestei interpretări.

Se pare că el are dreptate. Cel mai simplu argument împotriva supoziției că *Sachverhalte* sunt elemente constitutive ale faptelor este acela că ar fi fost suficiente doar două expresii care să desemneze faptele și componentele elementare ale acestora, ai căror corespondenți sunt propoziția și propoziția elementară. De ce avem totuși *Sachverhalt*, *Sachlage* și *Tatsache*? Criticii „teoriei F" afirmă că deși starea de lucruri atomară este asociată uneori cu faptul, faptul este corelat în *Tractatus*, de obicei, nu cu starea de lucruri, ci cu „existența" sau „inexistența" stării de lucruri. Starea de lucruri ca atare se raportează la ceea ce este doar posibil. Acești autori trebuie însă să admită că distincția dintre stări de lucruri atomare și „existența" sau „inexistența" stărilor de lucruri atomare este umbrită ori de câte ori intervine expresia „stări de lucruri atomare posibile". Distincția rămâne totuși esențială pentru înțelegerea *Tractatus*-ului.[56] Tocmai însușirea de către Russell a punctului de vedere că obiectele *Tractatus*-ului sunt elemente constitutive ale realității și a celui că stările de

lucruri atomare ar fi elemente constitutive ale faptelor pare să fi reprezentat unul din temeiurile reacției negative a lui Wittgenstein față de „Introducerea" pe care a scris-o acesta. Rezultă că, în *Tractatus*, expresiile „stări de lucruri atomare" și „stări de lucruri", pe de o parte, „existența sau inexistența stărilor de lucruri atomare" și „fapte", pe de altă parte, trasează linia de despărțire între ceea ce este doar posibil și ceea ce este real.

La ce concluzie ne conduc aceste considerații despre distincția dintre stări de lucruri atomare, stări de lucruri și fapte în ceea ce privește răspunsul dat în *Tractatus* la întrebarea cardinală „Ce se poate spune?". Pare incontestabil că acele expresii ale limbajului pe care autorul le caracterizează drept „imagini ale faptelor", expresii care afirmă că anumite stări de lucruri există sau nu există, reprezintă tot ceea ce se poate spune. Ele sunt numite de Wittgenstein propoziții cu sens, pe scurt, *propoziții*. Care este însă statutul propozițiilor elementare? Sunt și ele *propoziții*?

Toate dilemele interpretării *Tractatus*-ului par să se concentreze în răspunsurile ce pot fi date acestei întrebări. Pe de o parte, în 4.21 se spune: „Cea mai simplă propoziție, propoziția elementară, afirmă existența unei stări de lucruri atomare", iar în 4.3: „Posibilitățile de adevăr ale propozițiilor elementare semnifică posibilitățile existenței sau inexistenței stărilor de lucruri atomare". Propoziția elementară este adevărată dacă starea de lucruri atomară există și e falsă dacă starea de lucruri atomară nu există. Totodată, în 4.41 se precizează: „Posibilitățile de adevăr ale propozițiilor elementare sunt condițiile adevărului sau falsității propozițiilor." S-ar putea înțelege, prin urmare, că nu numai *propozițiile*, dar și propozițiile elementare sunt „imagini", că și ultimele, nu numai primele, au un conținut descriptiv. Descrierea pe care o dau

propozițiile faptelor s-ar constitui din descrierile cuprinse în propozițiile elementare. Pe de altă parte, 4.211 conține precizarea: „Un semn distinctiv al propoziției elementare este că nici o propoziție elementară nu poate fi în contradicție cu ea." Cum poate fi însă o propoziție elementară „imagine" dacă alte propoziții elementare nu o pot contrazice? O expresie a limbajului are conținut descriptiv tocmai prin aceea că ea afirmă existența sau inexistența unei anumite stări de lucruri. Putem gândi, prin urmare, întotdeauna o altă stare de lucruri, care o contrazice. A putea fi contrazisă de alte expresii ale limbajului ține chiar de identitatea unei asemenea expresii. De unde rezultă că propozițiile elementare nu vor putea fi caracterizate drept „imagini", așa cum sunt caracterizate *propozițiile*.

În acest punct pare potrivit să ne întrebăm care este locul propoziției elementare în acea construcție sistematică ce ne este înfățișată în *Tractatus*. Este o presupunere plauzibilă că Wittgenstein a pornit de la existența propozițiilor științelor naturii, ca descrieri ale faptelor, și că întrebarea pe care și-a pus-o a fost cum sunt posibile aceste propoziții. Existența propozițiilor elementare a fost postulată pentru a arăta cum sunt posibile *propozițiile*. Presupunerea din urmă este confirmată de 5.5562: „Dacă noi știm pe temeiuri pur logice că trebuie să existe propoziții elementare, atunci trebuie să știe acest lucru oricine înțelege propozițiile în forma lor neanalizată." Cercetarea condițiilor de posibilitate ale *propozițiilor* ține, pentru autorul *Tractatus*-ului, de ceea ce el numește „logica lumii" sau „logica limbajului". 5.552 conține o observație importantă în această privință: „Logica *precedă* orice experiență privitoare la faptul că ceva este *într-un anumit fel*. Ea precedă întrebarea «cum?», nu întrebarea «de ce?»." De „logică" ține dacă anumite combinații de obiecte există sau nu există. Propozițiile elementare sunt cele care afirmă

existența sau inexistența unor asemenea combinații. Faptul că anumite combinații de obiecte, anumite stări de lucruri atomare există sau nu există spune ceva despre „forma logică" a lumii. Căci existența sau inexistența stărilor de lucruri atomare, pe care o exprimă propozițiile elementare, reprezintă cadrul dat *a priori* în care are loc descrierea faptelor. În 2.034 există o indicație clară în această privință: „Structura faptului constă din structurile stărilor de lucruri atomare." Această structură „se arată" în *propoziții*, dar despre ea nu se poate spune nimic. Propozițiile elementare nu sunt, prin urmare, „imagini", ele nu sunt *propoziții*. Dacă acceptăm această concluzie, atunci nu ne vom mai întreba de ce în *Tractatus* nu sunt date exemple de obiecte și de nume, de stări de lucruri atomare și de propoziții elementare. Cum spune McGuiness, acestea „nu pot fi identificate în practică în mod independent"[57].

Ce înseamnă însă că anumite stări de lucruri atomare există, că alte stări de lucruri atomare nu există, că anumite propoziții elementare sunt adevărate, iar altele sunt false? Aceasta înseamnă că limbajul nostru are o anumită structură și nu alta. Cadrul în care are loc descrierea faptelor este dat tocmai prin această structură. Este sensul în care „forma logică" a stărilor de lucruri descrise prin *propoziții* este dată de stările de lucruri atomare care există. Această formă este prescrisă prin propozițiile elementare adevărate, propozițiile care asertează că anumite combinații între obiecte, așadar anumite stări de lucruri atomare, există. McGuiness susține că formularea de la sfârșitul lui 4.5 – „Forma generală a unei propoziții este: lucrurile stau în cutare și cutare fel" va putea fi tradusă astfel: „Sunt afirmate cutare și cutare combinații între obiecte". Orice *propoziție* afirmă sau neagă anumite combinații între obiecte, adică existența sau inexistența unor fapte atomare.[58] Altfel spus, în orice *propoziție* este dată „esența

propoziției". 5.4711: „A da esența propoziției înseamnă a da esența oricărei descrieri, așadar esența lumii." În acest sens, pentru autorul *Tractatus*-ului a vorbi despre „logica limbajului nostru" și despre „logica lumii" înseamnă a vorbi despre unul și același lucru. Limitele descrierii lumii, date prin „forma logică a lumii", sunt și limitele lumii. În 5.6 se spune: „*Limitele limbajului meu* semnifică limitele lumii", iar în 5.61: „Logica pătrunde lumea: limitele lumii sunt și limitele ei."

Obiecțiile împotriva supoziției că propozițiile elementare au un conținut descriptiv, că ele sunt „imagini" ale stărilor de lucruri atomare, tot așa cum propozițiile sunt „imagini" ale stărilor de lucruri, sunt puternice. Ele sunt și argumente împotriva interpretărilor realiste ale „ontologiei *Tractatus*-ului". Caracterizarea propozițiilor elementare drept „imagini" va putea fi susținută numai dacă „obiectelor" li se va acorda aceeași realitate ca și faptelor cunoscute prin experiență. Ceea ce este cu totul neplauzibil în lumina unor afirmații explicite care se fac în *Tractatus* despre „obiecte": 2.02 „Obiectul este simplu.", 2.022-2.023 „Este evident că și o lume oricât de diferit gândită în raport cu lumea reală ar trebui să aibă ceva comun cu lumea reală – o formă." „Această formă stabilă constă tocmai din obiecte." Nu se poate înțelege cum ar putea lua naștere prin „înlănțuirea" unor asemenea „obiecte" configurații reale, ale căror proprietăți sunt cunoscute prin experiență. Prin urmare, nici cum pot propozițiile elementare să descrie ceva care subzistă independent de mintea noastră și de limbajul nostru. Mai există și o altă obiecție simplă împotriva sugestiei că propozițiile elementare ar fi „imagini". În acest caz, s-ar putea da exemple de propoziții elementare cu tot atâta ușurință ca și exemple de propoziții obișnuite. Or, pretenția că cineva a oferit un exemplu neproblematic de propoziție

elementară poate fi tot atât de greu susținută ca și pretenția că ar fi dat exemple de „obiecte" și de stări de lucruri atomare. Dificultatea cea mai mare este de a înțelege ce are în vedere autorul *Tractatus*-ului atunci când caracterizează *propozițiile* drept funcții de adevăr ale propozițiilor elementare. Cum pot *propozițiile* să fie funcții de adevăr ale propozițiilor elementare dacă acestea din urmă nu sunt „imagini"?

Nici contestarea conținutului descriptiv al propozițiilor elementare nu este lipsită de dificultăți. Există în *Tractatus* pasaje ce pot fi greu armonizate cu sugestia că propozițiile elementare nu sunt „imagini". Este vorba, în primul rând, de 2: „Ceea ce se întâmplă, adică faptul, este existența stărilor de lucruri atomare" și de 2.04: „Totalitatea stărilor de lucruri atomare care există este lumea", coroborate cu un fragment din 4.023: „Propoziția este descrierea unei stări de lucruri atomare." Înțelegerea literală a acestor pasaje va conduce la punerea pe același plan a stărilor de lucruri atomare care există cu faptele precum și a propozițiilor elementare cu *propozițiile*.

Avem prin urmare bune temeiuri pentru a contesta atât afirmația că propozițiile elementare sunt „imagini", cât și negarea ei. În scurta prezentare a vieții, personalității și operei fostului său profesor, scrisă la puțin timp după dispariția lui, G. H. von Wright nota: „*Tractatus*-ul lui Wittgenstein poate fi socotit o sinteză a teoriei funcțiilor de adevăr și a ideii că limbajul este o imagine a realității."[58a] Întrebarea este însă tocmai cum e posibilă o asemenea sinteză. Nu am întâlnit și nici nu pot oferi un răspuns bun la această întrebare. Afirmarea sau negarea caracterului descriptiv al propozițiilor elementare conduce în egală măsură la dileme. S-a subliniat adesea că *Tractatus*-ul reprezintă o lucrare greu de înțeles. În lumina

considerațiilor de mai sus ne putem întreba însă dacă înțelegerea lui satisfăcătoare este, în genere, posibilă.

Odată ce trecem peste dificultățile pe care le ridică înțelegerea ontologiei *Tractatus*-ului, orizontul devine mai clar. Într-o însemnare de jurnal, din septembrie 1914, Wittgenstein caracteriza astfel aspirația care îl anima atunci când a gândit și a scris *Tractatus*-ul: „Soluționarea tuturor problemelor mele trebuie să fie extrem de simplă." La întrebarea care este domeniul a ceea ce se poate spune, răspunsul care se dă în *Tractatus* este: știința naturii. Wittgenstein considera că propozițiile științei naturii sunt „imagini" ale faptelor, și anume în sensul caracterizării pe care a dat-o Heinrich Hertz „imaginii" în lucrarea sa clasică despre principiile mecanicii. Hertz numește aici „imagini" (*Bilder*) acele relații care ne îngăduie să anticipăm experiențele noastre viitoare pe baza celor din trecut: „Dacă am reușit să derivăm din experiențele adunate până acum imagini care au alcătuirea cerută, noi putem, în scurt timp, prin ele, ca și prin modele, să desprindem consecințele care se vor produce în lumea exterioară abia într-o perioadă mai lungă de timp sau ca urmare a intervenției noastre... Imaginile despre care vorbim sunt reprezentările noastre despre lucruri; ele au cu lucrurile această concordanță esențială, care constă în satisfacerea cerinței amintite, dar pentru scopul lor nu este necesar ca ele să aibă o altă concordanță cu lucrurile. În realitate, noi nu știm și nici nu avem vreun mijloc de a afla dacă reprezentările noastre despre lucruri sunt în concordanță cu acestea în vreo altă privință decât în ceea ce privește această relație fundamentală."[59] Despre mișcările din natură nu putem avea, prin urmare, vreo altă cunoaștere decât aceea că ceea ce poate fi derivat din imaginile noastre este în acord cu datele de observație. Un sistem al mecanicii va fi constituit din „imagini" organizate în mod deductiv. Aceste „imagini"

trebuie să satisfacă trei cerințe. Prima este o cerință logică, a doua una empirică, iar a treia una pragmatică. Satisfacerea cerinței logice face ca „imaginile" să fie permise (*zulässig*). Imaginile sunt permise dacă nu intră în contradicție cu principiile logicii. Satisfacerea cerinței empirice face „imaginile" corecte (*richtig*). Sunt corecte „imaginile" care sunt în concordanță cu relațiile din natură. Satisfacerea cerinței pragmatice face „imaginile" adecvate (*zweckmässig*). „Imaginile" sunt cu atât mai adecvate cu cât ele exprimă mai multe relații din natură și conțin mai puține relații de prisos sau vide, adică cu cât sunt mai simple. Cerința adecvării se realizează prin denumiri, definiții, prescurtări etc. care exprimă decizii ale cercetătorilor. Cele trei cerințe se raportează la natura gândirii noastre, a lumii exterioare și la descrierea corelațiilor ei prin „imagini". „Ceea ce revine imaginilor pentru ca ele să fie permise este dat prin însușirile minții noastre. Dacă o imagine este permisă sau nu putem decide univoc, prin da sau nu, iar decizia noastră este valabilă pentru toate timpurile. Dacă o anumită imagine este corectă sau nu poate fi decis tot așa de univoc, prin da sau nu, dar numai potrivit stării experienței noastre actuale și prin acceptarea raportării la o experiență ulterioară, mai matură. Dacă o imagine este adecvată sau nu, pentru aceasta nu există în genere o decizie univocă, ci pot exista deosebiri de păreri. O imagine poate oferi avantaje într-o privință, o alta într-o altă privință, și numai prin examinarea treptată a multor imagini vor fi câștigate, de-a lungul timpului, în cele din urmă, cele mai adecvate."[60]

Hertz susținea că valoarea legilor și teoriilor fizice, precum și valoarea prezentării date acestor teorii vor putea fi judecate în mod concludent prin raportare la aceste trei cerințe.[61] Într-o prezentare satisfăcătoare a legilor și teoriilor trebuie să se distingă în mod clar ceea ce provine din

necesități ale gândirii, din experiență și din decizii ale cercetătorilor. Numai „imaginile" clare din punct de vedere logic, adică cele care satisfac în mare măsură prima cerință, vor putea fi examinate din punctul de vedere al corectitudinii, precum și comparate din punctul de vedere al adecvării lor. Merită amintit aici că Hertz vedea exigențele „purității logice" drept esențiale pentru calitatea științifică a legilor și teoriilor fizice. Cu referire la ceea ce numea „prima imagine" sau primul sistem al mecanicii el scria: „Sub semnele «forță» și «electricitate» au fost adunate mai multe corelații decât suportă ele; aceasta o simțim în mod nelămurit, cerem lămuriri și ne exprimăm dorința neclară prin întrebarea neclară cu privire la esența forței și electricității. Dar evident întrebarea înșală în ceea ce privește răspunsul așteptat. Nu prin cunoașterea unor noi și mai numeroase corelații și legături poate fi ea satisfăcută, ci prin îndepărtarea contradicțiilor între cele existente, eventual prin reducerea corelațiilor existente. Dacă aceste contradicții dureroase sunt înlăturate, atunci întrebarea cu privire la esență nu va fi satisfăcută, dar mintea, care nu mai este chinuită, încetează să-și pună întrebarea care nu este îndreptățită."[62] Explicațiilor ipotetice ale legilor confirmate de experiență, Hertz le-a opus simpla descriere de cel mai înalt nivel de generalitate a faptelor printr-un sistem de ecuații diferențiale. Sistemul propus de Hertz consta din puncte de masă și relații între ele care dau socoteală de mișcările accesibile observației.

Această concepție asupra științei naturii, care se distinge prin austeritatea ei extremă, pare să-l fi atras pe tânărul Wittgenstein tocmai prin promisiunea de a asigura îndepărtarea oricăror întrebări și așteptări neîndreptățite. Dacă știința nu-și propune decât să construiască „imagini", care satisfac condițiile menționate, atunci nu se va pune problema explicării posibilității și a succeselor ei, nici printr-o

variantă sau alta a realismului metafizic, nici printr-o metafizică a experienței. Se poate presupune că Wittgenstein a văzut în caracterizarea dată de Hertz legilor și teoriilor fizice ca „imagini", un răspuns pe deplin satisfăcător la întrebarea „Ce se poate spune?".

Poziția lui Hertz a fost împărtășită de Ludwig Boltzmann, profesorul sub îndrumarea căruia intenționase Wittgenstein să studieze fizica la Universitatea din Viena. Boltzmann a avertizat în mod repetat, în expuneri adresate unei audiențe științifice sau publicului mai larg, că descoperirea „naturii reale" a fenomenelor fizice nu este un obiectiv al științei naturii. Ceea ce își propune fizicianul teoretician este să furnizeze, prin noțiunile și enunțurile sale, anumite „imagini mintale" care oferă descrieri cât mai clare și mai simple faptelor cunoscute prin experiență. Hertz – sublinia Boltzmann – a arătat „că nici o teorie nu poate fi ceva obiectiv, realmente congruent cu natura, ci mai degrabă fiecare este doar o imagine mintală a fenomenului, care se comportă față de acesta ca și semnul față de obiectul desemnat. De aici rezultă că sarcina noastră nu poate fi să găsim o teorie absolut corectă, ci mai degrabă o imagine cât mai simplă, care să reprezinte cât mai bine fenomenul. Este imaginabilă chiar posibilitatea existenței a două teorii complet diferite ce sunt la fel de simple și corespund la fel de bine fenomenelor, care, deși cu totul diferite, sunt la fel de corecte. Afirmația că o singură teorie ar fi corectă poate fi expresia convingerii noastre subiective că nu ar putea exista o altă imagine la fel de simplă și la fel de potrivită."[63]

Într-o însemnare din anul 1931, Wittgenstein îi va numi pe Boltzmann și pe Hertz în fruntea unei liste de autori care l-au influențat, sub următoarea remarcă semnificativă: „Cred că nu am *inventat* niciodată o mișcare a gândirii, ci că ea mi-a fost dată întotdeauna de altcineva.

Eu am preluat-o doar cu pasiune în munca mea de clarificare."[63a] Într-adevăr, Wittgenstein „preia" idei ale lui Hertz și Boltzmann atunci când caracterizează știința drept un limbaj care descrie prin producerea de „imagini". A susține, în momentul în care a fost scris *Tractatus*-ul, că rostul legilor și teoriilor științifice este să ofere o descriere sistematică a faptelor, că aceste teorii nu dezvăluie o realitate ascunsă în spatele fenomenelor, însemna a-i urma pe Hertz și pe Boltzmann, a folosi pentru propria clarificare o mișcare a gândirii acestora.

Problema *Tractatus*-ului a fost să clarifice cum sunt posibile, în genere, *propozițiile* ca „imagini", adică cum este posibilă o descriere a stărilor de lucruri care este adevărată când aceste stări există și falsă când ele nu există. Caracterizarea dată de Hertz sistemelor mecanicii a constituit pentru Wittgenstein un punct de plecare și un sistem de referință esențial în această clarificare. Mai precis, ceea ce a spus Hertz despre descrierea naturii prin „imagini" pare să fi reprezentat modelul după care s-a condus Wittgenstein în caracterizarea *propozițiilor* ca imagini, ca modele ale faptelor. Este o observație care a fost făcută încă mai demult de către James Griffin.[64] Una din supozițiile pe care se sprijină construcția *Tractatus*-ului este că nu numai în știința mecanicii, dar și prin *propoziții* în genere noi „ne facem imagini ale faptelor". Iar dacă *propozițiile* sunt „imagini" în sensul caracterizării pe care le-a dat-o Hertz, adică „modele", atunci domeniul a ceea ce poate fi spus va putea fi delimitat „dinăuntru". Formularea unui criteriu de delimitare, în cadrul unei teorii generale, va înceta să fie un obiectiv care merită urmărit. Ca și Janik și Toulmin, Griffin subliniază cât de important este pentru o bună înțelegere a *Tractatus*-ului să nu uităm că tânărul Wittgenstein a ajuns la filozofie venind dinspre inginerie și matematică. O indicație că această înțelegere

a descrierii lumii prin *propoziții* a fost inspirată de reflecțiile lui Hertz și Boltzmann o constituie și sublinierea că pot fi construite diferite sisteme de descriere, diferite sisteme ale mecanicii (vezi 6.341). Aceste sisteme vor putea fi comparate și evaluate din punctul de vedere al simplității lor relative. Iar faptul că un anumit sistem este mai simplu decât altele, ale căror consecințe sunt de asemenea în concordanță cu datele experienței, spune ceva despre modul cum este lumea. 6.342: „Astfel, faptul că lumea poate fi descrisă prin mecanica newtoniană nu spune nimic despre lume; ceea ce ne spune ceva despre lume este că ea poate fi descrisă de către această teorie tocmai în felul în care este descrisă. Despre lume spune ceva și faptul că ea poate fi descrisă de către o mecanică într-un mod mai simplu decât de către alta."

Propozițiile, înțelese ca „imagini", delimitează „dinăuntru" domeniul a ceea ce se poate spune. Propoziții ale științelor naturii sunt toate propozițiile care descriu stări de lucruri ce există. Ceea ce înțelege autorul prin „științe ale naturii" este indicat clar în 4.11: „Totalitatea propozițiilor adevărate este întreaga știință a naturii (sau totalitatea științelor naturii)." În acest fel, știința naturii este net delimitată. Este clar că enunțurile care ocupă un loc central în scrierile celor recunoscuți drept filozofi nu pot să fie *adevărate* în sensul care a fost indicat prin caracterizarea *propozițiilor* ca „imagini". „Filozofia nu este una din științele naturii" (4.111). Dacă granița domeniului științelor naturii este trasată în acest fel, rezultă că între științele naturii și filozofie nu va exista ceva intermediar. Considerând doar forma unei expresii a limbajului vom putea stabili dacă ea poate sau nu să fie adevărată sau falsă în sensul corespondenței cu faptele. Este înlăturată astfel o aparență ce s-a dovedit a fi atât de persistentă, impresia că ar exista propoziții ce descriu fapte care ar

avea ceva comun cu filozofia. Ceea ce aruncă o lumină asupra unor observații ca acestea: „Psihologia nu este mai înrudită cu filozofia decât orice altă știință a naturii." (4.1121); „Teoria darwinistă nu are de-a face mai mult cu filozofia decât oricare altă ipoteză a științei naturii." (4.1122)

6. Ce nu se poate spune?

Tractatus-ul susține că tot ceea ce se poate spune se limitează la „imagini", la acele expresii care descriu fapte, expresii ce sunt fie adevărate, fie false. „Propoziția poate fi adevărată sau falsă doar datorită faptului că este o imagine a realității" (4.06). Ceea ce pare să apropie *Tractatus*-ul de opere reprezentative ale filozofiei empiriste și pozitiviste a vremii. Era o filozofie care avea deja o tradiție în spațiul de limbă germană. Autorul *Tractatus*-ului a putut fi astfel socotit un urmaș al lui Ernst Mach sau al mai puțin cunoscutului Fritz Mauthner și, mai ales, drept cel care a inspirat orientarea filozofică inițiată de Cercul de la Viena. Putem înțelege o asemenea asociere dacă ne gândim că în una dintre înfruntările de pe scena filozofică vestică, la mijlocul secolului al XX-lea, linia frontului despărțea metafizica tradițională și kantiană de o „filozofie științifică" de orientare empiristă și pozitivistă. Tentația de a situa *Tractatus*-ul în primul rând prin raportare la această confruntare era, prin urmare, puternică. Această încadrare, indiferent de însemnătatea care va fi atribuită operei de tinerețe a lui Wittgenstein, face însă să scape cu totul vederii ceea ce constituie originalitatea ei.

Cei care văd *Tractatus*-ul, înainte de toate, drept o critică empiristă a metafizicii îl vor citi ca pe o contribuție în domeniul teoriei cunoașterii și al filozofiei limbajului. Ei vor presupune că în centrul lucrării stă formularea unui

criteriu al semnificației cognitive pentru expresiile limbajului și delimitarea, pe această bază, a științei pozitive de metafizica speculativă. Și vor considera că *Tractatus*-ul propune o teorie, una înrudită cu cea kantiană, în măsura în care este tot o teorie a experienței, diferită însă de aceasta prin orientarea ei empiristă. O formulare foarte clară a acestei receptări răspândite a *Tractatus*-ului a dat-o, cu câteva decenii în urmă, filozoful american Wilfrid Sellars. „Wittgensteinul *Tractatus*-ului – scria Sellars – este un caz deosebit de interesant deoarece deși se integrează, în anumite privințe, în mod clar în tradiția lui Hume, el concepe totuși sarcina filozofiei ca fiind aceea de a da o relatare *a priori* a ceea ce înseamnă că ceva este obiect al cunoașterii empirice. Sub acest aspect, el aparține tradiției lui Kant pentru care, în măsura în care este avută în vedere rațiunea teoretică, sarcina filozofiei este tocmai aceea de a lămuri conceptul obiectului experienței. Atât Kant, cât și Wittgenstein cred că este posibil să se dea o relatare *a priori* despre ceea ce este un obiect al cunoașterii empirice. În mod evident, relatările lor diferă în puncte interesante, care reflectă resursele conceptuale de care au beneficiat."[65] Dincolo de aceste deosebiri – apreciază Sellars – ambii au dezvoltat o filozofie transcendentală care se detașează, în egală măsură, de raționalismul dogmatic și de empirismul naiv.[66]

Cititorul unei cărți de filozofie socotite importante se așteaptă ca autorul să critice teorii consacrate și să propună o nouă teorie. În cazul *Tractatus*-ului, o asemenea așteptare va fi înșelătoare. Există, ce-i drept, o față mai vizibilă a cărții, care poate sugera că ea ar conține teze teoretice. De exemplu, în 4.111, după ce se afirmă că filozofia „nu este una din științele naturii", autorul adaugă într-o paranteză: „Cuvântul «filozofie» trebuie să desemneze ceva ce stă deasupra sau dedesubtul științelor naturii,

dar nu alături de ele." Această exprimare, dacă va fi citită independent de ceea ce se spune la 4.112, va putea fi înțeleasă în sensul că „deasupra sau dedesubtul științelor naturii" stau tot *propoziții*, chiar dacă propoziții diferite de cele ale științelor naturii. În multe lucrări de comentariu și exegeză consacrate *Tractatus*-ului abundă exprimări semnificative din acest punct de vedere, ca „teorie a imaginii" sau „doctrina a ceea ce se arată". Doar prejudecata, pe care am ajuns să nu o mai recunoaștem drept o prejudecată, că orice contribuție filozofică trebuie să fie de natură teoretică poate să explice cum au putut cititori exersați să treacă peste afirmații atât de lipsite de echivoc ca cele din 4.112: „Filozofia nu este o doctrină, ci o activitate. O operă filozofică constă în esență din clarificări. Rezultatul filozofiei nu constă în «propoziții filozofice», ci în faptul că propozițiile devin clare."

Chiar modul cum este delimitat în *Tractatus* domeniul a ceea ce se poate spune de ceea ce nu se poate spune ilustrează distincția dintre filozofia ca „doctrină" și filozofia ca „activitate". Cititorii care caută în *Tractatus* o „doctrină" vor presupune că autorul propune un criteriu pe baza căruia pot fi definite și distinse propozițiile științelor de „propozițiile lipsite de sens" (adică de conținut informativ) ale logicii și matematicii și de „nonsensurile" care sunt „propozițiile filozofice". Asemenea cititori au fost și admiratorii lui Wittgenstein din Cercul de la Viena. Ei credeau că *Tractatus*-ul conține, chiar dacă nu într-o formulare așa de explicită ca cea pe care și-o doreau, un criteriu al semnificației cognitive, care ne permite să distingem expresiile ce sunt fie adevărate, fie false de celelalte expresii ale limbajului nostru. Autori ca Moritz Schlick, Rudolf Carnap și Friedrich Waismann s-au exprimat în acest sens. Nu trebuie să ne mirăm că ei nu au avut cea mai bună comunicare cu autorul *Tractatus*-ului. Ca

și alți cititori ai cărții, ei par să nu fi înțeles că distincția dintre ceea ce se poate spune și ceea ce nu se poate spune nu ține ea însăși de domeniul a ceea ce se poate spune. Pentru Wittgenstein este vorba de o distincție care „se arată" în forma logică a expresiilor, în simbolism. Nonsensul va putea fi, prin urmare, înlăturat prin simpla inspectare a simbolismului. Orice încercare de a formula un criteriu care desparte *propozițiile* de alte expresii ale limbajului nu este, până la urmă, decât o încercare de a spune ceea ce nu poate fi spus.

Să recunoaștem că ceea ce urmărește autorul *Tractatus*-ului nu este ușor de înțeles. El scrie o carte de filozofie și afirmă în ea că tot ceea ce se poate spune sunt „propoziții" ale științelor naturii, că nu există „propoziții filozofice", că „filozofia nu este una din științele naturii". Cu alte cuvinte, că nu se poate spune nimic filozofic. „Forma logică", comună realității și limbajului, „se arată" în limbaj, dar despre ea nu se poate spune nimic. În limbaj nu poate fi descrisă „esența limbajului", care este și „esența lumii". Prin notația conceptuală propusă în *Tractatus* devine clar că acele propoziții care spun că ceva este obiect, proprietate, număr, nume sau propoziție, adică propozițiile în care intervin concepte formale, sunt *nonsensuri*. Autorul se exprimă clar și categoric în această privință. 4.12: „Propoziția poate să reprezinte întreaga realitate, dar nu poate reprezenta ceea ce trebuie ea să aibă în comun cu realitatea pentru a o putea reprezenta – forma logică. Pentru a putea reprezenta forma logică, ar trebui să ne situăm cu propoziția în afara logicii, adică în afara lumii." 4.121: „Propoziția nu poate să reprezinte forma logică. Aceasta se oglindește în ea. Ceea ce se oglindește în limbaj, limbajul nu poate reprezenta. Ceea ce se exprimă *pe sine* în limbaj nu poate fi exprimat de *noi* prin limbaj. Propoziția *arată* forma logică a realității. Ea o pune în

evidență." Distincția dintre ceea ce poate fi spus și ceea ce nu poate fi spus este înfățișată aici drept distincția dintre ceea ce „poate să reprezinte propoziția" și „ceea ce se oglindește în ea". Întrebarea este dacă se poate spune ceva despre această distincție. Răspunsul este negativ. Că există lucruri despre care nu se poate spune nimic, dar care se arată este ceva care, la rândul său, „nu poate fi spus". Ceea ce rezultă este că propozițiile *Tractatus*-ului, care nu sunt propoziții ale științelor naturii, ci „propoziții filozofice", sunt tot atâtea formulări despre ceea ce „nu poate fi spus". În măsura în care se pretinde că spun ceva despre ceea ce nu poate fi spus, ele sunt *nonsensuri*. Această observație ne conduce direct la penultimul paragraf al lucrării, paragraful 6.54: „Propozițiile mele clarifică prin faptul că cel ce mă înțelege le recunoaște, până la urmă, drept nonsensuri, dacă prin ele – sprijinindu-se pe ele – s-a ridicat deasupra lor. (El trebuie, pentru a spune așa, să arunce scara după ce a urcat pe ea.) El trebuie să depășească aceste propoziții și apoi vede lumea în mod corect." Ne putem întreba: care este cititorul despre care Wittgenstein a crezut că „îl înțelege"? Este probabil cititorul căruia această remarcă finală nu-i va apărea drept enigmatică și paradoxală. Dacă este adevărat că Frank Ramsey ar fi spus „Ceea ce nu se poate spune nu poate fi rostit și nu poate fi nici fluierat", atunci el nu a fost un asemenea cititor.

O mare varietate de considerații pot aduce lumină asupra acestei formulări. Iată doar câteva. În *Tractatus* se vorbește despre logica limbajului și a lumii, despre obiecte și stări de lucruri atomare, despre nume și propoziții elementare, despre lume și despre eu, despre valori și sensul vieții. Nici una dintre formulările cu privire la asemenea subiecte nu constituie o „imagine", o propoziție cu sens. Ele toate pot fi caracterizate drept o încălcare a „logicii limbajului"[67]. Deosebit de semnificative, în acest sens, sunt referirile la „solipsism" și „misticism".

Solipsismul, ca teză filozofică, este, pentru Wittgenstein, o încercare de a spune ceva care nu se poate spune. Fiecare dintre noi este, pentru a spune așa, „prins în limbaj“, adică poate gândi doar potrivit logicii limbajului nostru. Despre limbaj și despre eu nu putem spune nimic. Eul este „subiectul metafizic“, adică „limita lumii – nu o parte a lumii“ (vezi 5.641). Că limitele limbajului nostru sunt limitele lumii noastre este însă ceva ce nu se poate spune. În formulările pe care i le-au dat filozofii, solipsismul reprezintă, prin urmare, un nonsens. Deși solipsismul nu poate fi susținut ca teză filozofică, „adevărul său“ va putea fi însă recuperat. „Ceea ce *are în vedere*, de fapt, solipsismul este întru totul corect, doar că nu se poate *spune*, ci se arată. Că lumea este lumea *mea* se arată în faptul că limitele limbajului meu (ale limbajului pe care doar eu îl înțeleg) semnifică limitele lumii *mele*“ (5.62). Că limitele limbajului sunt limitele lumii este ceva valabil, în egală măsură, pentru fiecare vorbitor al limbajului.[68]

Teoriile metafizicii tradiționale – teorii care pretind că spun ceva despre lume ca întreg – sunt *nonsensuri*, ca și tezele solipsiste. Lumea nu este decât totalitatea faptelor (vezi 1.1). Numai despre fapte, și nu despre lume ca întreg, putem să ne facem „imagini“, putem spune ceva. Lumea ca întreg poate să fie însă obiectul unor trăiri. Asemenea trăiri, asemenea experiențe subiective, sunt ceea ce Wittgenstein numește *misticul*. „Contemplarea lumii *sub specie aeterni* este contemplarea ei drept întreg – un întreg limitat. Sentimentul lumii ca întreg este misticul“ (6.45). Cel care trăiește acest sentiment va înceta să se întrebe care este sensul vieții și al lumii, să caute răspunsul la această întrebare prin teorii. Asemenea acelor eroi ai lui Tolstoi care l-au fascinat pe Wittgenstein, el înțelege că ceea ce este cu adevărat important nu se poate spune. „Dezlegarea problemei vieții se vede în dispariția acestei probleme. (Nu este, oare, acesta motivul pentru care oamenii cărora

sensul vieții le-a devenit clar după îndelungi îndoieli nu pot spune în ce constă acest sens?) (6.521)

Misticul, ceea ce este inexprimabil, se arată prin viața unor oameni excepționali, a acelora care trăiesc dincolo de frică și speranță.[69] Tot așa, misticul se arată în marea artă. Paul Engelmann, persoana căreia Wittgenstein i-a vorbit cel mai mult despre acea lume a gândurilor din care a luat naștere *Tractatus*-ul, istorisește lucruri semnificative în această privință.

Wittgenstein sublinia, bunăoară, că propozițiile unei poezii nu acționează asupra cititorului prin ceea ce spun ele, ci, ca și muzica, prin ceea ce „se arată" în ele. Cu referire la poemul autorului romantic Ludwig Uhland, *Graf Eberhards Weissdorn*, Wittgenstein îi scria lui Engelmann: „Poezia lui Uhland este cu adevărat mare. Și lucrurile stau așa: dacă nu ne străduim să exprimăm ceea ce nu poate fi exprimat nu se pierde *nimic*. Dimpotrivă, ceea ce nu este exprimat este păstrat – neexprimat – în ceea ce este exprimat!"[70] Mult mai târziu, Wittgenstein făcea o observație asemănătoare într-o scrisoare către Norman Malcolm: „Am încercat odată să citesc *Învierea,* dar nu am dus lectura până la capăt. Știi tu, atunci când Tolstoi *povestește* pur și simplu o istorie îmi face infinit mai multă impresie decât atunci când el îi vorbește cititorului. Atunci când îi întoarce spatele cititorului mi se pare cel mai impresionant... Filozofia lui îmi apare pe deplin adevărată dacă ea este *ascunsă* în istorisire."[71] Tot Engelmann își amintește că Wittgenstein aprecia cu deosebire traducerea latină a Bibliei, *Vulgata*. Motivul: spre deosebire de traducerile ei grecești și germane, care exprimă în mod direct mesajul emoțional al textului, latina este o limbă în care primează rațiunea, astfel încât ceea ce ține de sensibilitate „se arată" aici neexprimat. Wittgenstein era atras îndeosebi de acele texte religioase care nu conțin reflecții de natură teoretică.

El își dorea religiosul pus la adăpost de orice infiltrări ale teologicului. Ar fi apreciat în mod sigur o observație a lui Heinrich Heine: „Din clipa în care o religie face apel la filozofare, apusul ei este inevitabil. Încearcă să se apere, dar prin vorbărie se afundă tot mai rău, până la pieire. Religia, ca orice absolutism, nu are nevoie de justificare."[72]

Wittgenstein se apropia cu dragoste și venerație de acele opere artistice și lucrări religioase prin care valorile fundamentale ce dau sens vieții se arată în mod direct și firesc, fără nici o ostentație. Atât Engelmann, cât și Malcolm amintesc preferința lui pentru filme naive, cum sunt westernurile, al căror mesaj moral este simplu și transparent, în contrast cu cele în care sunt etalate ambițiile intelectuale și artistice ale regizorului. Lui Wittgenstein îi plăcea să citească prietenilor basme populare pentru copii, de exemplu povestirile fraților Grimm. El valoriza marile opere ale gândirii speculative din aceeași perspectivă din care recepta arta și textele religioase. Contestarea pretenției metafizicii tradiționale de a reprezenta o contribuție la cunoașterea lumii mergea mână în mână cu prețuirea pentru acele realizări ale geniului filozofic în care vedea expresii a ceea ce este „mai înalt". Prietenului său Drury îi spunea în anii mai târzii: „Să nu credeți cumva că eu disprețuiesc metafizica. Unele dintre marile sisteme filozofice ale trecutului aparțin, după părerea mea, celor mai nobile înfăptuiri ale spiritului omenesc."[73]

Nu se poate sublinia îndeajuns că prin calificarea unor teorii drept „nonsensuri" nu era contestată însemnătatea și valoarea lor. Când aprecia că „marile probleme" nu sunt probleme, Wittgenstein viza doar supoziția că sistemele filozofice ale trecutului ar constitui contribuții fundamentale la cunoașterea lumii, adică pretenția lor de a reprezenta știința cea mai înaltă. De îndată ce devenim conștienți că *propozițiile* nu pot exprima nimic mai înalt (6.42), va trebui

să admitem că enunțurile metafizicii, ca tot atâtea încercări de a spune ceva despre ceea ce nu poate fi obiect al descrierii – despre absolut, despre necondiționat, despre valori –, sunt *nonsensuri*. Ceea ce nu înseamnă, cum au putut crede cei care au receptat *Tractatus*-ul drept o critică empiristă și pozitivistă a metafizicii, că acestor enunțuri li se contestă orice semnificație. Semnificația lor va fi căutată însă în ceea ce „se arată" în ele, nu în ceea ce „spun" ele.

Nici observația de la 6.54 că cel care îl înțelege pe autor va recunoaște propozițiile despre logica limbajului și a lumii, despre ceea ce este mai înalt, despre mistic drept *nonsensuri* nu este depreciativă. Sunt nonsensuri care clarifică prin ceea ce se arată în ele, dar nu se poate spune. Ceea ce „se arată" prin ele sunt însușirile formale ale limbajului nostru și, prin urmare, ale lumii noastre.

7. Reforma filozofiei, sau „sfârșitul filozofiei"?

Prefigurează *Tractatus*-ul programul unei reforme radicale a filozofiei, sau vestește el „sfârșitul filozofiei"? Au existat și persistă până astăzi dezacorduri în această privință.

Dincolo de atenția care i s-a acordat în cercuri restrânse din universități engleze de elită, la Oxford sau la Cambridge, *Tractatus*-ul a fost discutat mai ales în întruniri ale Cercului de la Viena, un grup de discuții constituit în jurul lui Moritz Schlick, care a devenit, în 1922, titularul catedrei de filozofie a științelor inductive a Universității.[74] Îndeosebi Schlick și Carnap au contribuit la statornicirea punctului de vedere că reforma filozofiei pe care a preconizat-o acest grup de filozofi și oameni de știință, ca și

grupuri apropiate lui, ar fi fost inspirată în mod hotărâtor de apariția *Tractatus*-ului.

Sugestia că *Tractatus*-ul ar fi fost Biblia Cercului de la Viena nu este lipsită de orice temei. Ceea ce a atras în mod deosebit atenția unora dintre membrii proeminenți ai grupului a fost caracterizarea dată în *Tractatus* adevărurilor logicii și matematicii, ca și prezentarea științei naturii drept paradigma cunoașterii. Aceștia au perceput lucrarea lui Wittgenstein drept o expresie fascinantă a unora din implicațiile filozofice ale operei logice a lui Frege și Russell. Trebuie să reținem însă din capul locului că nu distincția dintre ceea ce „se poate spune" și ceea ce „se arată", pe care Wittgenstein i-o semnala cu insistență lui Russell, a fost cea care le-a stârnit interesul, ci, cu deosebire, consecințele antimetafizice ale delimitării domeniului a ceea ce se poate spune prin caracterizarea dată propozițiilor cu sens drept „imagini" ale stărilor de lucruri. Astfel, în textul lui programatic intitulat *Cotitura filozofiei*, Schlick afirma că filozofia nu este o știință, ci o activitate de calificare ce își propune precizarea sensurilor enunțurilor prin analiză logică. Amintindu-i pe Frege și Russell, Schlick scria că „până la această cotitură decisivă a înaintat pentru prima dată Ludwig Wittgenstein în *Tractatus Logico-Philosophicus*"[75]. Într-un alt articol, el va caracteriza filozofia drept „activitatea de descoperire a semnificației", susținând că acest punct de vedere a fost cel mai clar formulat de Wittgenstein.[76] Mai târziu, într-o evaluare retrospectivă a evoluției gândirii sale, Carnap va nota, tot cu referire la *Tractatus*: „În consens cu concepția de bază a lui Wittgenstein, noi cei din Cercul de la Viena am fost de acord că una dintre sarcinile principale ale filozofiei este clarificarea și explicația. De obicei, o idee filozofică nu ne spune ceva despre lume, ci reprezintă doar o pătrundere mai clară a semnificațiilor și a relațiilor dintre semnificații."[77]

Pe continent, inclusiv în țara natală a autorului, Austria, *Tractatus*-ul va fi perceput mult timp drept opera care ar fi dat un impuls hotărâtor unei noi practici a filozofiei, analiza logică a limbajului, în primul rând analiza logică a limbajului științei, așa cum a fost ea ilustrată prin lucrările promotorilor empirismului logic. Altfel spus, drept acea operă care, alături de lucrările lui Frege și Russell, a inaugurat cotitura analitică în filozofie, o reorientare care a devenit aproape o ortodoxie în filozofia academică, profesională de limbă engleză din cea de-a doua jumătate a secolului al XX-lea. Întâlnim nenumărate mărturii în acest sens în vaste teritorii ale literaturii filozofice. Aprecieri critice standard la adresa *Tractatus*-ului, care pot fi găsite în scrierile unor filozofi de orientare speculativă, existențialistă, marxistă sau neomarxistă din a doua jumătate a secolului trecut, pornesc de la presupunerea că lucrarea de tinerețe a lui Wittgenstein ar fi constituit punctul de plecare și de sprijin al empirismului logic.[78]

Dincolo de unele apropieri la suprafață, există deosebiri profunde și ireductibile de orientare a gândirii între *Tractatus* și acea „reformă a filozofiei" care a fost proclamată de Cercul de la Viena și promovată ulterior de empirismul logic. Nici programul reducerii enunțurilor cu sens la enunțuri empiric verificabile, nici distanțarea în spirit pozitivist de metafizica tradițională nu pot găsi sprijin în *Tractatus*. Impresia că lucrurile stau altfel a fost favorizată de citirea „Introducerii" lui Russell drept o expresie fidelă a gândurilor lui Wittgenstein și amplificată apoi de interesul acordat *Tractatus*-ului în Cercul de la Viena și în alte grupuri cu o orientare asemănătoare. În realitate, modul cum vedeau empiriștii logici viitorul filozofiei poate fi apreciat drept un fundal contrastant adecvat pentru înțelegerea originalității poziției exprimate în *Tractatus*.

Ceea ce viza reforma care a fost anunțată în *Manifestul* Cercului și în scrieri programatice ale membrilor săi era

transformarea filozofiei într-o disciplină științifică onorabilă, o disciplină cu obiect propriu și cu metode distincte. Obiectul este limbajul, iar metodele sunt cele ale analizei logice. Se considera că soluții satisfăcătoare ale problemelor filozofice, prin clarificarea conceptelor și enunțurilor, vor putea fi obținute nu în mediul limbajului natural, ale cărui expresii sunt ambigue, ci doar prin construcția unor limbaje simbolice precise. Din perspectiva *Tractatus*-ului, dimpotrivă, limbajul natural este în ordine din punct de vedere logic. Limbajul aparține însă în aceeași măsură domeniului despre care nu se poate spune nimic ca realitatea transcendentă și valorile, care au constituit în mod tradițional obiectul predilect al discursului filozofic. În temeiurile ei, raportarea la metafizica tradițională a susținătorilor „cotiturii filozofiei" a fost esențial diferită de cea a *Tractatus*-ului. Din punctul de vedere al acelei critici empiriste a metafizicii pe care o întâlnim în scrierile lui Rudolf Carnap sau ale lui Otto Neurath, enunțurile metafizicii sunt lipsite de obiect, în opoziție cu enunțurile care pot fi raportate la fapte. Acestea din urmă sunt enunțuri verificabile. Referindu-se la ultima propoziție a *Tractatus*-ului „despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă", Nuerath o aprecia drept derutantă deoarece sugerează că există ceva despre care ar trebui să se tacă. Or, despre tot ceea ce există în mod real se poate vorbi și ar trebui să se vorbească. Este o observație care semnalează o neînțelegere elementară.

Perceperea scrierii de tinerețe a lui Wittgenstein drept o operă reprezentativă pentru o critică a metafizicii, care se întemeiază pe principiile noii filozofii empiriste a cunoașterii[79], o percepere favorizată de reacțiile la *Tractatus* ale lui Russell și ale unor membri influenți ai Cercului de la Viena, se sprijină, de fapt, pe o legendă. Este o legendă care îl integrează pe autorul *Tractatus*-ului în curentul principal a ceea ce Rudolf Haller numește „filozofie austriacă", o

tradiție de gândire ale cărei caracteristici distinctive sunt empirismul, adoptarea idealurilor de excelență ale științelor naturii și atitudinea critică față de limbaj, care favorizează un demers de factură analitică.[80] Dintr-o asemenea perspectivă se pierde tocmai ceea ce conferă în cea mai mare măsură originalitate și radicalitate acestei scrieri. Cei care o împărtășesc vor trebui să treacă cu vederea contestarea explicită și subliniată a posibilității de „a spune ceva" despre forma logică și despre limbaj, să uite toate referirile din ultimele pagini la „ceea ce este mai înalt" sau să treacă peste ele socotindu-le reflecții existențiale fără legătură cu corpul principal al lucrării și să trateze paragraful 6.54 drept un simplu paradox. A citi *Tractatus*-ul astfel înseamnă a omite tot ceea ce îl desparte de „orientarea științifică" din filozofia vremii, acea orientare care promova empirismul în filozofia cunoașterii și a științei, precum și „depășirea metafizicii" prin analiza limbajului cu instrumentele sintaxei și semanticii logice. Este ceea ce nu au făcut acei membri ai Cercului de la Viena care au identificat în *Tractatus* tendințe și poziții de care au înțeles să se delimiteze.[81]

Tânărul Wittgenstein a fost, ce-i drept, apropiat de filozofi ca Russell, Schlick sau Carnap, prin contestarea pretenției filozofiei speculative de a formula enunțuri adevărate despre absolut, necondiționat, transcendent, despre lume ca întreg. Chiar dacă nu pe temeiul unui criteriu al semnificației cognitive a enunțurilor, a unui anumit criteriu de demarcație, a unui argument filozofic general. El s-a despărțit însă în mod clar de aceștia, de acea reorientare analitică a filozofiei, pe care au promovat-o mai târziu atât empirismul logic, cât și „filozofia limbajului comun", prin refuzul de a recunoaște analiza limbajului – a limbajului științei, moralei sau artei – drept „adevăratul obiect" al cercetării filozofice. Esențială în această privință este afirmația că despre forma logică a

limbajului nu se poate spune nimic. Aceasta „se arată" însă în simbolism. Putem recunoaște astfel propozițiile cu sens, le putem deosebi clar de nonsensuri. Acest obiectiv poate fi atins fără formularea și aplicarea unui criteriu. Ceea ce a urmărit autorul *Tractatus*-ului a fost, în primul rând, să contribuie la înțelegerea acestui lucru, și anume prin formularea unor enunțuri despre forma logică a limbajului și a lumii. Cititorului care îl înțelege pe autor i se cere ca, sprijinindu-se pe aceste enunțuri, „să se ridice deasupra lor". A formula enunțuri filozofice, a enunța teze doar pentru a depăși prin ele enunțurile și problemele filozofice în genere, iată cea mai originală mișcare a gândirii care a fost propusă prin opera de tinerețe a lui Wittgenstein!

Autorul aprecia în „Cuvântul înainte" rezultatul la care a ajuns – nu există obiective legitime ale unei cercetări filozofice distincte de activitatea științifică propriu-zisă – drept ceva „intangibil și definitiv". El era, desigur, conștient că încrederea în posibilitatea de a formula teze filozofice este adânc înrădăcinată în mintea omului modern cultivat. De aceea ea nu va putea fi înlăturată dintr-odată. Tot ceea ce se poate face este a-l ajuta pe cel care formulează teze filozofice să vadă că acestea nu sunt *propoziții*. 6.53: „Metoda corectă a filozofiei ar fi propriu-zis aceasta: să nu se spună nimic altceva decât ceea ce se poate spune, adică propoziții ale științei naturii – și apoi, ori de câte ori cineva ar vrea să spună ceva metafizic să i se arate că el nu a dat nici o semnificație anumitor semne în propozițiile sale. Această metodă ar fi pentru el nesatisfăcătoare – el nu ar avea sentimentul că l-am învățat filozofie –, dar ea ar fi singura în mod riguros corectă." În acest sens, și numai în acest sens, filozoful poate să facă ceva important, credea tânărul Wittgenstein. El însuși nu a fost dispus să mai participe la această activitate.

După încheierea *Tractatus*-ului, a abandonat preocupările filozofice. Timp de mai mult de zece ani, nu a mai pus pe hârtie nici un gând filozofic. A dat doar unele explicații asupra *Tractatus*-ului prietenilor lui Paul Engelmann sau Frank Ramsey.

Îndeosebi după experiențele pe care le-a făcut cu Frege și Russell, Wittgenstein a ajuns la concluzia că o bună înțelegere a *Tractatus*-ului nu este de așteptat din partea celor care se îndeletnicesc în mod profesional cu filozofia.[82] El credea că singurii care s-ar putea apropia cu înțelegere de scriere sunt oameni din cercul culturii sale vieneze. Este semnificativ că a discutat cel mai mult despre *Tractatus* cu unul dintre aceștia, Paul Engelmann, care era un amator în filozofie. Deși a dorit ca manuscrisul să fie publicat, faptul că lucrării sale nu i s-a acordat atenție înainte de discuțiile care au avut loc asupra ei în întrunirile Cercului de la Viena nu pare să-l fi afectat pe Wittgenstein. Probabil că el a luat foarte în serios o observație pe care a formulat-o la sfârșitul „Cuvântului înainte": „Sunt, așadar, de părere că, în esență, am rezolvat problemele în mod definitiv. Și dacă nu mă înșel în această privință, atunci valoarea lucrării constă, în al doilea rând, în aceea că a arătat cât de puțin s-a realizat prin faptul că aceste probleme sunt rezolvate."

Ceea ce a urmărit până la urmă Wittgenstein a fost să indice o cale pentru înțelegerea logicii limbajului, în spiritul dictonului său că logica își poartă singură de grijă.[83] După ce afirmă în 4.1212: „Ceea ce *poate* fi arătat nu poate fi spus", în 4.122 el precizează: „Putem într-un anumit sens să vorbim despre însușiri formale ale obiectelor și stărilor de lucruri atomare, respectiv despre însușiri ale structurii faptelor și, în același sens, despre relații formale și relații ale structurilor. Existența unor asemenea însușiri și relații interne nu poate fi însă afirmată prin propoziții, ci se arată în propozițiile care înfățișează acele stări

de lucruri atomare și tratează despre acele obiecte." Dacă așa stau însă lucrurile, atunci faptul că enunțuri calificate drept *nonsensuri* sunt în măsură să arate calea înțelegerii logicii limbajului încetează să fie ceva cu totul surprinzător și, cu atât mai puțin, ceva paradoxal.

Pentru înțelegerea *Tractatus*-ului par să fie importante, în egală măsură, două aspecte. Primul este că o clarificare a logicii limbajului în genere va conduce la concluzia că domeniul a ceea ce se poate spune este unul restrâns. Mult mai restrâns decât am fi dispuși să admitem în lipsa unei asemenea clarificări. Al doilea este că despre ceea ce e „mai înalt", despre ceea ce dă sens vieții ființelor care posedă o sensibilitate și o gândire cu adevărat cultivate nu se poate spune nimic, nu se pot face afirmații adevărate sau false, nu se pot formula teze și teorii.[84] Imaginea filozofiei ca știință al cărei obiect este analiza teoretică a semnificațiilor și valorilor reprezintă ea însăși o consecință a neînțelegerii logicii limbajului nostru. Abia desprinzându-ne de ea vom putea comunica bine cu ceea ce este „mai înalt" și vom putea înțelege corect rolul cunoașterii, al științei în viața oamenilor. Ceea ce conferă semnificație și importanță recomandării finale: „Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă."

NOTE

1 Publicată, mai întâi, în 1921, cu titlul „Logisch-Philosophische Abhandlung", în ultimul număr al revistei *Anallen der Philosophie* și, apoi, în 1922, la Londra, împreună cu traducerea în engleză a originalului german.

2 Nota lui C. K. Ogden, care semnează versiunea finală a traducerii engleze, o traducere la care au contribuit, în afara lui

Wittgenstein însuși, Fr. Ramsey și G. Moore, semnalează dificultăți pricinuite atât de „vocabularul", cât și de „caracterul literar specific al întregului". (Vezi C. K. Ogden, „Note", în Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge, London and New York, 1990, p. 5.)

3 Percepută în acest fel, lucrarea lui Wittgenstein a fost alăturată tradiției vieneze a criticii metafizice, o tradiție care a fost ilustrată îndeosebi de oameni de știință cu preocupări filozofice, ca Ernst Mach și Ludwig Boltzmann. Atmosfera generală de gândire în care s-a dezvoltat această tradiție este bine redată într-o scurtă notă, publicată de cunoscutul ziar vienez *Neue Freie Presse*, la 27 octombrie 1903. Filozofia, care pretinde că este regina tuturor științelor, este comparată aici cu „o fecioară dedicată lui Dumnezeu, care tocmai deoarece e dedicată lui Dumnezeu va trebui să rămână pentru totdeauna stearpă. Consilierul aulic Boltzmann a declarat că, în calitate de fizician, nu ar trebui să i se ia în nume de rău dacă vrea să vadă sustrase filozofiei lucruri ce pot fi tratate în mod exact de fizică". (Citat după Brian McGuiness, *Approaches to Wittgenstein*, Routledge, London, 2002, p. 163.)

4 Vezi B. Russell, „Introduction", în *op. cit.*, p. 23.

5 Socotind că prețuirea lui Wittgenstein pentru metafizica tradițională și ceea ce el numea „misticul" ar fi incompatibil cu concluziile analizei pe care o face acesta logicii limbajului, Carnap vedea aici expresia unui conflict lăuntric între intelect și afectivitate: „Intelectul său... recunoscuse că multe enunțuri din domeniul religiei și metafizicii nu spun, strict vorbind, nimic. În onestitatea lui absolută față de sine, el nu a dorit să închidă ochii în fața acestei idei. Acest rezultat a fost însă extrem de dureros pentru el din punct de vedere emoțional, ca și cum ar fi fost constrâns să recunoască o slăbiciune a unei persoane iubite." (R. Carnap, „Intellectual Autobiography", în (ed.) P. A. Schilpp, *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court, La Salle, Illinois, 1963, p. 27.) În cele ce urmează, se va vedea că nu poate fi vorba de un asemenea conflict.

6 Rush Rhees, *Discussions of Wittgenstein*, Routledge, London, 1970, p. 1.

7 Citat după Heidé Ishiguro, „Can the World impose Structure on the Language", în (Hg.) R. Haller, J. Brandl, *Wittgenstein.*

Eine Neubewertung, Bd. I, Verlag Holder-Pichler-Tempsky, Wien, 1990, p. 34.

8 O spune chiar Wittgenstein, într-o scrisoare adresată în decembrie 1919 lui Ludwig von Ficker, căruia îi propune să-i publice manuscrisul: „În treacăt fie spus, numerele zecimale ale propoziției mele vor trebui să fie neapărat tipărite deoarece oferă cărții caracter sistematic și claritate; fără această numerotare ea ar fi o amestecătură neinteligibilă." (L. Wittgenstein, *Briefe*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980, p. 203). Afirmația este, în parte, justificată, în parte de natură să inducă în eroare. Este justificată în sensul că fără numerotare cititorul va fi lipsit de un fir care îl poate orienta în studiul cărții. Este totuși înșelătoare fiindcă această numerotare, oricât de importantă ar fi ea, nu oferă lucrării „caracter sistematic și claritate". Iată ce spunea, în această privință, un cunoscut cercetător al filozofiei lui Wittgenstein: „Înșelătoare este explicația lui Wittgenstein (explicația numerotării, dată de autor, ca notă de subsol atașată propoziției 1: «Cifrele cu zecimale, ca numere ale propozițiilor separate, indică ponderea logică a propozițiilor, accentul care cade pe ele în expunerea mea» n. m., M. F.) dacă ea este înțeleasă în sensul că propozițiile supraordonate ar conține permanent premisele unui demers de gândire, iar cele subordonate concluzia. Propozițiile *Tractatus*-ului se comportă unele față de altele doar rareori ca premisele față de concluzii. Adeseori un lanț al gândirii trebuie să fie citit atât de sus în jos cât și de jos în sus pentru a ne apropia de înțelegerea lui. Nu trebuie nici să credem că numărul zecimalelor dă întotdeauna ponderea absolută a unei propoziții... Numerotarea este de folos pentru a câștiga o privire de ansamblu asupra temelor *Tractatus*-ului. Altfel, ea va trebui să fie urmărită cu neîncredere și să ne gândim că lucrarea nu trebuie citită doar într-o direcție." (Joachim Schulte, *Wittgenstein. Eine Einführung*, Reclam, Stuttgart, 1989, pp. 57-58.)

9 Vezi L. Wittgenstein, „Dialogue with John Searle", în (ed.) Bryan Magee, *The Great Philosophers. An Introduction to Western Philosophy*, Oxford University Press, 1987, pp. 340-341.

10 Elisabeth Anscombe (*An Introduction to Wittgenstein's „Tractatus"*, Hutchinson, London, 1959, p. 12) susține că Wittgenstein se adresa unor cititori bine familiarizați cu opera lui Frege: „În *Tractatus*, Wittgenstein presupune știut ce a scris Frege și nu

încearcă să stimuleze un interes pentru genul de probleme despre care a scris Frege; el ia drept sigur că cititorii lui l-au citit pe Frege." Anscombe semnalează de asemenea că anumite expresii din *Tractatus*, cum sunt *solipsism, limită* și *valoare*, vor fi mai bine înțelese de către cititorii care sunt familiarizați cu scrierile filozofului german Arthur Schopenhauer (vezi *op. cit.*, p. 18).

11 Erik Stenius, *Wittgensteins „Traktat". Eine kritische Darlegung seiner Hauptgedanken*, Suhrkamp Verlag, 1969, p. 15.

12 Ray Monk, *How to Read Wittgenstein?*, Granta Books, London, 2005, p. 30.

13 *Ibidem*, pp. 36-37.

14 L. Wittgenstein, *Briefe*, p. 252.

15 Rom Harré, „Wittgenstein: Science and Religion", în *Philosophy*, 76, 2001, susține că acea caracterizare a propozițiilor ca imagini ale stărilor de lucruri pe care o dă *Tractatus*-ul reprezintă „o generalizare" a considerațiilor unor fizicieni ca Helmholtz, Hertz și Boltzmann despre reprezentarea sistemelor fizice în enunțurile matematice ale fizicii teoretice. Acestea descriu caracteristici structurale ale unor asemenea sisteme. Vezi, în acest sens, și Ilie Pârvu, „«Mein Grundgedanke ist...» The Structural Theory of Representation as the Metaphysics of Wittgenstein's «Tractatus Logico-Philosophicus»", în *Synthese*, 129, 2001.

16 Vezi Br. McGuiness, *op. cit.*, p. 174. Pentru informații în această privință, vezi și M. Flonta, „Notă istorică", în Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Humanitas, București, 2001.

17 E. Stenius, *op. cit.*, p. 285.

18 Vezi M. Black, *A Companion to Wittgenstein's „Tractatus"*, Cambridge at the University Press, 1971, îndeosebi „General Introduction".

19 D. Pears, *The False Prison*, vol. I, Oxford Clarendon Press, 1987, p. 7.

20 *Ibidem*, p. 91. Pears afirmă de asemenea că *Tractatus* este „dominat de imaginea kantiană a minții, a lumii și a produselor interacțiunii lor. Cunoașterea comună este văzută drept o sondă care nu poate pătrunde dincolo de produsele unite ale minții și lumii", *op. cit.*, p. 12.

21 Vezi, în acest sens Leonard Goddard, Brenda Judge, „The Metaphysics of «Tractatus»", în *Australasian Journal of Philosophy*, Monograph No. 1, 1982 și Newton Graver, „The Metaphysics of «Tractatus»", în *Wittgenstein. Eine Neubewertung*, Bd. I.

22 Br. McGuiness, „Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen", în volumul cu același titlu, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, p. 8.
23 *Ibidem*, p. 9.
24 Vezi D. Pears, *The False Prison*, vol. I, pp. 8-13. Pears recunoaște că „slăbiciunea acestei teze era că nu există un punct de vedere independent din care ea să poată fi stabilită sau infirmată".
25 *Ibidem*, p. 10.
26 *Ibidem*, p. 9.
27 Într-o scrisoare, din 19 august 1919, adresată lui Russell, căruia îi expediase manuscrisul *Tractatus*-ului, Wittgenstein se plânge de reacția lui Frege: „I-am trimis manuscrisul meu și lui Frege. Mi-a scris acum o săptămână și deduc că nu înțelege nici un cuvânt. Acum singura mea nădejde este să te văd pe tine cât mai curând și să-ți explic totul, căci este oricum foarte apăsător să nu fii înțeles de nimeni." (L. Wittgenstein, *Briefe*, p. 252.) Ne putem închipui ce a simțit Wittgenstein când a citit „Introducerea" scrisă de Russell, un text care reprezintă o expresie exemplară a acestei neînțelegeri.
28 R. Rhees, *Discussions of Wittgenstein*, pp. 9-10.
29 Pentru precizări și dezvoltări vezi și P. M. S. Hacker, *Insight and Illusion*, revised Edition, Oxford University Press, 1986, îndeosebi pp. 16-22.
30 Astfel Pears subliniază că munca lui Wittgenstein la *Tractatus* nu a început cu încercarea de a stabili limitele limbajului. Punctul de plecare l-a constituit încercarea de a clarifica natura adevărurilor logice (vezi *op. cit.*, p. 20).
31 Vezi E. Stenius, *op. cit.*, p. 21.
32 Vezi M. Black, *op. cit.*, p. 8. Va trebui să fim, desigur, rezervați față de termenii „semantică" și „metafizică" dacă ei vizează o teorie asupra limbajului și o teorie asupra lumii.
33 *Ibidem*, p. 27.
34 Br. McGuiness, *Approaches to Wittgenstein*, p. 188.
35 N. Malcolm, *Wittgenstein: Nothing is Hidden*, Basil Blackwell, Oxford, 1988, pp. 2-3.
36 Este ceea ce Wittgenstein va caracteriza, în *Cercetările filozofice*, drept o ordine *a priori* a lumii, ordinea posibilităților comune lumii și gândirii „o *supra*-ordine – pentru a spune așa – între *supra*-noțiuni". (L. Wittgenstein, *Cercetări filozofice*, traducere de M. Dumitru și M. Flonta, Humanitas, București, 2004, p. 150.)

37 Iată o însemnare din 21 iunie 1915: „Dificultatea noastră era însă aceea că vorbeam mereu de obiecte simple și nu am putut cita vreunul." (L. Wittgenstein, *Tagebücher 1914-1916*, în L. Wittgenstein, *Werkausgabe*, Bd. I, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, p. 162.)

38 N. Malcolm, *op. cit.*, p. 12.

39 *Ibidem*, p. 32. Prin expunerea pe care o dă ontologiei *Tractatus*-ului, Hacker susține și el o interpretare realistă. Lumea este compusă din fapte, care sunt înlănțuiri de obiecte simple. Proprietățile interne ale obiectelor determină cu ce alte obiecte se pot combina ele pentru a constitui fapte. Acele înlănțuiri contingente în care intră în mod efectiv obiectele reprezintă proprietățile lor externe.

40 *Ibidem*, pp. 32-33.

41 D. Pears, *The False Prison*, vol. I, p. 28.

42 *Ibidem*, p. 29.

43 *Ibidem*, pp. 66-68. Nu va fi prezentată și discutată aici interpretarea lui Jaakko Hintikka, *On Wittgenstein*, Wadsworth, 2000, pp. 14-17, potrivit căreia obiectele *Tractatus*-ului sunt „date senzoriale", adică ceea ce este accesibil cunoașterii nemijlocite. Cred că aproape tot ceea ce se spune în *Tractatus* despre obiecte este incompatibil cu o asemenea presupunere.

44 *Ibidem*, pp. 89 și urm.

45 Vezi *ibidem*, pp. 111-112.

46 Nu se poate repeta îndeajuns că întreaga construcție a *Tractatus*-ului se sprijină pe postulatul că obiect al descrierii prin limbaj poate fi numai ceea ce este real și, prin urmare, contingent. *Propozițiile*, spre deosebire de adevărurile logicii și de contradicții, sunt adevărate sau false în mod contingent. Despre forma logică a limbajului, despre ceea ce este necesar, nu se poate spune nimic.

47 Br. McGuiness, *Approaches to Wittgenstein*, p. 95.

48 *Ibidem*, p. 127.

49 Vezi cap. „Wittgenstein and Metaphysics", în Cora Diamond, *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1991, îndeosebi pp. 19, 32-33. La concluzii convergente ajunge Peter Whinch: „Când în «Cuvântul înainte» se spune că granița care limitează expresia gândului trebuie trasată «în limbaj» nu se afirmă punctul de vedere cu totul banal că trebuie să folosim limbajul pentru a enunța unde

stă granița; se spune că granița ea însăși trebuie gândită ca fiind, într-un anumit sens, o graniță lingvistică. Adică nu putem decide că o configurație de cuvinte exprimă o propoziție, iar alta nu, comparând aceste expresii cu ceva nonlingvistic (așa cum o facem atunci când este vorba de a determina *adevărul* propoziției). Putem face distincția doar referindu-ne la anumite trăsături ale expresiilor lingvistice însele." (Cap. „Language, Thought and World in «Tractatus»", în P. Whinch, *Trying to Make Sense*, Basil Blackwell, Oxford, 1987, p. 7.)

50 Răspunsul este că lumea constă din fapte, faptele sunt compuse din stări de lucruri atomare, iar acestea sunt, la rândul lor, alcătuite din „obiecte". (Vezi, de exemplu, Hans Burkhard, *Wittgensteins Monadologie*, în *Wittgenstein. Eine Neubewertung*, Band I.) Așa a înțeles „ontologia *Tractatus*-ului" și Frege. După ce a citit o parte a manuscrisului, el i-a scris lui Wittgenstein, la 28 iunie 1919: „Dacă un lucru (*Ding* în germană, folosit uneori în *Tractatus* pentru *Object*) este o parte a unui fapt și fiecare fapt este o parte a lumii, atunci și lucrul este o parte a lumii." După ce a primit această scrisoare, Wittgenstein i s-a plâns lui Russell, afirmând că Frege nu a înțeles un singur cuvânt din *Tractatus*!

51 L. Wittgenstein, *Tagebücher 1914-1916*, p. 142.

52 Vezi H. Ishiguro, *op. cit.*, pp. 26-31.

52a L. Wittgenstein, „Eine philosophische Betrachtung (Das braune Buch)", în *Werkausgabe*, Bd. V, Suhrkamp Verlag, 1984, p. 121.

53 Vezi Eddy M. Zemach, „The «Tractatus» Theory of Objects", în *Wittgenstein. Eine Neubewertung*, Bd. I, pp. 35-39.

54 Vezi M. Black, *op. cit.*, pp. 39-45.

55 Russell se baza pe ceea ce îi spusese chiar Wittgenstein, într-o scrisoare din 19 august 1919. Aici el precizase că *Sachverhalt* este ceea ce corespunde unei propoziții elementare atunci când ea este adevărată, iar *Tatsache* este ceea ce corespunde produsului logic al propozițiilor elementare, atunci când acest produs este adevărat. (Vezi L. Wittgenstein, *Briefe*, p. 252.)

56 Pentru o argumentare convingătoare, în acest sens, vezi Newton Graver, „The Metaphysics of «Tractatus»", în *op. cit.*, p. 88.

57 Br. McGuiness, *op. cit.*, p. 172. În studiul lor, consacrat „metafizicii *Tractatus*-ului", L. Goddard și B. Judge disting trei straturi: 1) faptele obișnuite, ale căror „imagini" sunt *propozițiile*; 2) stări de lucruri atomare care există; 3) obiecte. La nivelul primului strat există proprietăți perceptibile, la nivelul celui

de-al doilea, proprietăți care nu sunt accesibile experienței, în timp ce la nivelul celui de-al treilea strat nu există proprietăți. Știm că trebuie să existe straturile doi și trei deoarece există primul strat. Straturile doi și trei explică cum este posibil acest strat. (Vezi *op. cit.*, îndeosebi pp. 14-28.)

58 Br. McGuiness, *op. cit.*, p. 78.

58a Georg H. von Wright, „A Biographical Sketch", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. 1, p. 67.

59 Heinrich Hertz, *Die Prinzipien der Mechanik in neuen Zusammenhägen dargestellt*, Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1894, pp. 1-2.

60 *Ibidem*, p. 3.

61 Hertz înfățișează și compară, din punctul de vedere al acestor cerințe, trei sisteme diferite ale mecanicii care au drept noțiuni fundamentale: 1) spațiul, timpul, masa și forța; 2) spațiul, timpul, masa și energia; 3) spațiul, timpul și masa, argumentând în favoarea superiorității celui din urmă. În „Cuvântul înainte", el își exprimă speranța că, în acest sistem, „și conceptul de forță, ca și celelalte concepte mecanice fundamentale, apare dezbărat de ultimul rest de obscuritate", *op. cit.*, p. XXV.

62 *Ibidem*, p. 9.

63 L. Boltzmann, „Despre dezvoltarea metodelor fizicii teoretice în ultimul timp", (1899), în L. Boltzmann, *Scrieri*, traducere de A. Bandi, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, pp. 131-132.

63a L. Wittgenstein, *Însemnări postume 1914-1951*, Humanitas, București, 2005, p. 48. McGuiness socotește că acea orientare a gândirii pe care tânărul Wittgenstein a primit-o prin studiul lucrării lui Hertz a fost atât de importantă, încât s-ar fi cuvenit ca numele acestuia să fie pomenit în „Cuvântul înainte" al *Tractatus*-ului, alături de cele ale lui Frege și Russell. (Vezi Br. McGuiness, *op. cit.*, p. 16.)

64 „Wittgenstein a modelat atât de mult din *Tractatus* după această lucrare (*Principiile mecanicii* a lui Hertz – n. m., M. F.), încât ne putem gândi la *Tractatus* ca la o carte despre principiile tuturor științelor naturii. Prin urmare, putem privi teoria imaginii a *Tractatus*-ului – și eu cred că acesta este modul corect de a o privi – ca fiind recomandarea ca limbajul științific să fie modelul pentru orice limbaj." (J. Griffin, *Wittgenstein's Logical Atomism*, University of Washington Press, 1969, p. 109.) Tema

a fost reluată în cartea lui Janik și Toulmin. Griffin face și observația că modul cum își reprezintă Wittgenstein descrierea faptelor seamănă mai mult cu modul cum și-o reprezintă cercetătorul naturii decât epistemologul (vezi *op. cit.*, p. 141).

65 Wilfrid Sellars, „Toward a Theory of the Categories", în (eds.) L. Forster, J. Swanson, *Experience and Theory*, Duckworth, London, 1970, pp. 55-56. *Tractatus*-ul, ca și *Critica rațiunii pure*, ar conține o teorie a experienței. Între cele două opere stau însă revoluția darwinistă și revoluția în logică, ce culminează prin *Principia mathematica* a lui Russell și Whitehead. Resursele lui Kant și Wittgenstein ar fi fost, în acest sens, diferite. (*Op. cit.*, pp. 56-57.)

66 *Ibidem*, p. 68.

67 Hacker observă că dacă privim propozițiile *Tractatus*-ului din această perspectivă, atunci lucrarea va putea fi caracterizată drept „cântecul de lebădă al metafizicii". (Vezi *op. cit.*, p. 27.) Iar Cora Diamond, ale cărei contribuții la interpretarea *Tractatus*-ului au reținut atenția, a subliniat cu referire la faptul că lucruri ce nu pot fi „spuse" „se arată" în limbaj: „Punctul de vedere este că acest mod de a vorbi poate fi util și pentru un timp esențial, dar este în final părăsit și socotit nonsens real, nonsens deplin..." („Throwing Away the Ladder. How to Read the «Tractatus»?", în Cora Diamond, *op. cit.*, p. 181.) Autoarea crede, prin urmare, că afirmații ca aceea că nu putem spune nimic despre „forma logică" nu vor mai fi reținute de cel căruia *Tractatus*-ul îi aduce „clarificări". Ținând seama de ceea ce este o *propoziție*, cel care va socoti afirmații despre forma logică drept adevărate în sens autentic, adică în raport cu ceva extern, va face o confuzie. În opoziție cu Frege și Russell, Wittgenstein ar fi socotit, așadar, că ideea unei științe a logicii este o iluzie. Diamond crede că autorul *Tractatus*-ului vedea o relație între concepția curentă asupra adevărului logic și înțelegerea filozofiei drept un corp de teze și de teorii. Ea însăși afirmă că aceste două teme sunt de nedespărțit. Respingerea posibilității de a formula „propoziții filozofice" ar ține de ceea ce desparte înțelegerea logicii la Wittgenstein de cea a lui Frege și Russell. (Vezi *op. cit.*, pp. 201-203.)

68 „Nu caracterul privat, ci faptul că este la dispoziția unui vorbitor și este transparent pentru el este în discuție. Ideea este că limbajul trebuie să aibă un centru, iar atunci când vorbesc sau

gândesc eu sunt centrul. Eu, dar același lucru va fi valabil pentru oricine." (Br. McGuiness, *op. cit.*, p. 138.)

69 Mai multe explicații oferă Wittgenstein în conferința lui despre etică. A spune „Sunt uimit de existența lumii." sau „Sunt în siguranță, nimic nu îmi poate face rău, orice s-ar întâmpla." înseamnă a enunța nonsensuri deoarece încercăm să exprimăm și să comunicăm ceea ce nu poate fi în genere exprimat și comunicat. „A fi în siguranță înseamnă, în esență, că este imposibil din punct de vedere fizic să mi se întâmple anumite lucruri și de aceea este un nonsens să spun că sunt în siguranță, *orice* s-ar întâmpla. Din nou, aceasta este o folosire greșită a cuvântului «sigur», așa cum celălalt exemplu era o folosire greșită a cuvântului «existență» sau «uimire». Aș vrea să vă fac să înțelegeți că o anumită folosire greșită, caracteristică, a limbajului nostru se regăsește în *toate* expresiile etice și religioase." (L. Wittgenstein, „O conferință despre etică", traducere de C. Partenie, în (ed.) M. Flonta, *Filozoful Rege?*, Humanitas, București, 1992, p. 51.)

70 P. Engelmann, *Ludwig Wittgenstein. Briefe unde Begegnungen*, Oldenbourg Verlag, München, 1970, p. 62. „Punctul central al *Tractatus*-ului – scrie mai departe cel despre care Wittgenstein credea că este singurul om care a înțeles cartea – îl văd, pe de o parte, în imposibilitatea de a reda relația dintre imagine și obiectul ei, ca și relația dintre propoziții simple și complexe, în aceea că propoziția nu se poate exprima pe sine. Și în aceea că în propoziție relația «se arată», de unde rezultă imposibilitatea unei filozofii care să exprime aceste relații în propoziții cu sens. Și, pe de altă parte, în imposibilitatea analoagă de a exprima ceea ce simțim, în loc de a lăsa ca aceasta să se arate în ceea ce este exprimabil; și, la fel, în artă: a nu exprima ceea ce simțim ca atare, ci doar *gândurile* în care ceea ce simțim se arată." (*Op. cit.*, p. 90.)

71 N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: Ein Erinnerungsbuch*, Oldenbourg Verlag, München und Wien, p. 59.

72 H. Heine, „Contribuții la istoria religiei și filozofiei în Germania", în *Opere alese*, vol. III, traducere de I. Cassian Mătăsaru, Editura Univers, București, 1970, p. 303.

73 M. O'C. Drury, „Gespräche mit Wittgenstein" în (Hg.) R. Rhees, *Ludwig Wittgenstein. Porträts und Gespräche*, Suhrkamp Verlag, 1922, p. 119.

74 Se știe că interesul pentru *Tractatus* al unor figuri centrale ale Cercului, precum Hans Hahn și Moritz Schlick, a fost trezit de un referat al matematicianului Kurt Reidemeister. Cartea a fost citită apoi cu voce tare și comentată, propoziție cu propoziție, într-o suită de ședințe ale Cercului din anul academic 1926-1927. Pentru informații în această privință vezi lucrarea documentară a lui Friedrich Stadler, *Studien zum Wiener Kreis*, Suhrkamp Verlag, 1997.

75 M. Schlick, „Cotitura filozofiei", traducere de M. Flonta, în M. Schlick, *Formă și conținut. O introducere în gândirea filozofică*, Editura Pelican, Giurgiu, 2003, p. 54.

76 M. Schlick, „Viitorul filozofiei", traducere de Angela Teșileanu, în *op. cit.*, pp. 75-77. Într-o scriere intitulată *An Examination of Logical Empiricism*, publicată la Londra în 1936, autorul, J. E. Weinberg, va merge și mai departe, susținând că filozofia Cercului de la Viena „nu ar fi decât o serie de comentarii extinse asupra operei fundamentale a lui Wittgenstein".

77 R. Carnap, „W. V. Quine on Logical Truth", în *The Philosophy of Rudolf Carnap*, ed. cit., p. 917.

78 Asocierea *Tractatus*-ului cu neopozitivismul este ceva foarte obișnuit. Noica, bunăoară, amintea *Tractatus*-ul atunci când vorbea despre „rezultatele negative ale secolului XX". Iată o însemnare: „Wittgenstein e în exactitate: «Despre ce nu știm nu trebuie vorbit...»" (Constantin Noica, *Jurnal de idei*, Humanitas, București, 1990, p. 384.) Este interesant de observat că autori ostili gândirii empiriste au legat de *Tractatus* aceleași așteptări ca și adversarii lor filozofici. Referindu-se la imaginea pe care o aveau despre Wittgenstein unii membri ai Cercului de la Viena, Karl Menger scria că așteptau mai departe de la acesta „o contribuție la o continuă purificare a filozofiei, pe care doreau să o vadă mișcându-se în direcția unei prezentări tipic matematice, bazate pe introducerea cu grijă a termenilor și pe demarcații riguroase..." (Citat după Br. McGuiness, *op. cit.*, p. 188.)

79 În discuțiile despre *Tractatus* din ședințele Cercului a fost examinată în mod serios și presupunerea că propozițiile elementare ar fi așa-numitele propoziții-protocol, acele propoziții despre care unii filozofi empiriști credeau că reprezintă sursa și baza ultimă a întregii noastre cunoașteri despre lume. A luat astfel naștere o tradiție interpretativă care pornea de la presupunerea

că „Wittgenstein împărtășea opinia filozofică obișnuită potrivit căreia numai experiențele nemijlocite sunt cu adevărat demne de încredere și că orice altceva despre care vorbim este demn de încredere doar în măsura în care se sprijină pe experiențe nemijlocite. Implicația era că propozițiile elementare sunt importante deoarece sunt ceea ce este cu deosebire imun față de îndoială și că analiza este importantă pentru că ea este calea pe care atingem ceea ce este mai cert în cunoaștere." (J. Griffin, *op. cit.*, p. 4.)

80 Vezi R. Haller, *op. cit.*, pp. 38-39. Într-un alt pasaj, Haller găsește identitatea a ceea ce numește „filozofia austriacă" în „sublinierea metodei logice de critică a limbajului și postularea unei baze empirice a cunoașterii, o filozofie care este caracterizată negativ prin respingerea sinteticului *a priori* și a metafizicii speculative a idealismului german" (*op. cit.*, p. 22). Încadrarea *Tractatus*-ului în această tradiție de gândire nu va surprinde din partea unui autor care afirmă că Wittgenstein „ar fi fost convins că întrebările metafizice vor fi eliminate doar printr-un criteriu al sensului, acel criteriu care stabilește condițiile ce fac enunțul adevărat" (*op. cit.*, p. 205).

81 Atrăgând atenția asupra recepției diferențiate a *Tractatus*-ului în Cercul de la Viena, Stadler nota: „Pentru Hahn, această scriere a unuia din afara lumii academice era un text fundamental pentru explicarea rolului logicii, chiar dacă el împreună cu Neurath, Menger, Göedel și alții nu voiau să împărtășească «tăcerea» lui Wittgenstein – afirmarea imposibilității de a afirma ceva despre limbaj..." (Fr. Stadler, *op. cit.*, p. 179.) Și mai departe: „Așa-numita «mistică a tăcerii» era pentru Neurath, Carnap și alții expresia unei recăderi în filozofia metafizică." (*Ibidem*, p. 232.)

82 Iată doar o singură relatare semnificativă în această privință. În 1929, Wittgenstein și-a susținut doctoratul la Cambridge, înaintând ca teză *Tractatus*-ul. Comisia era formată din Bertrand Russell și George Moore. În discuția care a avut loc la examenul oral, Russell a încercat să-i arate că se înșală atunci când crede că a formulat, prin nonsensuri, adevăruri intangibile. Wittgenstein a reacționat la aceasta bătându-i pe umăr consolator pe cei doi examinatori și spunându-le, cu referire la *Tractatus*: „Nu vă faceți griji, știu că nu-l veți înțelege niciodată." (*Apud*

R. Monk, *Wittgenstein, Das Handwerk des Genies*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart, 1992, p. 292.)

83 Pentru *Tractatus*, ca și pentru toate însemnările filozofice ulterioare ale lui Wittgenstein, este valabilă o afirmație pe care el a făcut-o într-o convorbire, din 1931, cu Friedrich Waismann: „Soluțiile problemelor filozofice nu au voie să surprindă. Nu se poate descoperi nimic în filozofie."

84 Probabil acesta este unul dintre lucrurile la care s-a gândit Wittgenstein atunci când a notat în „Cuvântul înainte" că lucrarea lui va putea fi înțeleasă doar de cel care a gândit el însuși gândurile ce sunt exprimate în ea sau gânduri asemănătoare. Knut E. Tranøy, un student de la Cambridge care a discutat mult cu Wittgenstein, în ultimii doi ani ai vieții acestuia, aprecia *Tractatus*-ul drept o carte foarte diferită de cea pe care orientarea filozofică dominantă a momentului și a locului o vedea drept o lucrare de logică și ontologie. Ultimele pagini, credea el, conțin cheia cărții. (Vezi „Wittgenstein in Cambridge 1949-1951. Some Personal Recollections", în (ed.) F. A. Flowers III, *Portraits of Wittgenstein*, vol. 4, p. 180.)

EXISTĂ UN WITTGENSTEIN I ȘI UN WITTGENSTEIN II?

Tânărul Wittgenstein s-a consacrat filozofiei începând cu anii 1911-1912. Însemnări filozofice va face până în ultimele zile ale vieții, în aprilie 1951. Intervalul este de aproximativ 40 de ani. Caz unic printre gânditorii cu reputație, Wittgenstein a abandonat însă preocupările filozofice după încheierea *Tractatus*-ului, în 1918, pentru a le relua abia la începutul anului 1929, odată cu reîntoarcerea la Cambridge.[1] În această perioadă, el nu a scris filozofie și a purtat rareori discuții pe teme filozofice. Oferea, de cele mai multe ori, interlocutorilor și corespondenților săi unele explicații cu privire la *Tractatus*.

Contribuțiile filozofice ale lui Wittgenstein se plasează astfel în două perioade foarte clar despărțite în timp. Există o operă filozofică timpurie și o operă filozofică mai târzie a lui Wittgenstein. Cea timpurie își găsește încoronarea în *Tractatus*. Cea târzie este cuprinsă într-un mare volum de însemnări nepublicate[2], în texte dictate unora din studenții lui și în note luate la lecțiile sale de la Cambridge. Expresia „operă mai târzie" nu desemnează însă doar faptul că anumite gânduri aparțin unei perioade bine delimitate în timp. Deja în primii ani după reluarea activității filozofice, orientarea gândirii lui Wittgenstein a cunoscut schimbări. Consensul celor care s-au interesat de filozofia lui se limitează la recunoașterea existenței unor schimbări. Ele sunt vizibile pentru orice cititor avizat

care va compara *Tractatus*-ul cu un manuscris reprezentativ pentru opera mai târzie, cel care a fost publicat în 1953, sub titlul *Cercetări filozofice*. (Wittgenstein a reluat de mai multe ori munca la acest manuscris. În ultimii ani ai vieții, obișnuia să se refere la el numindu-l „cartea mea"[3].)

De îndată ce este vorba de aprecierea importanței și profunzimii acestor schimbări consensul încetează. Unii autori subliniază continuitatea, alții, dimpotrivă, discontinuitatea în trecerea de la filozofia timpurie la filozofia mai târzie. Temele și motivele comune, care pot fi identificate în textele filozofice pe care le-a scris Wittgenstein, li se par primilor mai semnificative, mai importante decât acele schimbări de direcție a gândirii și acele revizuiri ale unor poziții din *Tractatus* care se conturează tot mai clar în însemnările de după 1930. Cu totul altfel văd lucrurile unii filozofi care i-au fost apropiați lui Wittgenstein și nu puțini dintre interpreții și comentatorii care s-au dedicat, mai târziu, studiului filozofiei sale. Ei susțin că în dezvoltarea gândirii lui Wittgenstein a survenit o discontinuitate, o ruptură, care nu are corespondent în istoria filozofiei.

Astfel, într-o încercare de prezentare sistematică a filozofiei lui Wittgenstein, care a fost integrată în ampla sa lucrare consacrată principalelor curente ale filozofiei contemporane, profesorul german Wolfgang Stegmüller afirma că Wittgenstein reprezintă un caz unic deoarece el ar fi elaborat „două filozofii diferite, dintre care cea de-a doua nu poate fi concepută drept o continuare a celei dintâi"[4]. Apreciind că după 1930 Wittgenstein a dezvoltat „o filozofie cu totul nouă", Stegmüller structurează prezentarea pe care o face gândirii sale în două părți, intitulate „filozofie I" și „filozofie II". El adaugă că până și o comparație a criticii pe care o face Wittgenstein filozofiei sale timpurii

cu critica pe care a făcut-o Platon, în dialogul *Parmenide*, teoriei sale a ideilor este nesatisfăcătoare deoarece Platon, spre deosebire de Wittgenstein, nu ar fi formulat totuși „o teorie filozofică nouă, incompatibilă cu tezele sale anterioare"[5].

O judecată căreia îi vom atribui o mai mare greutate aparține unor prieteni apropiați. Fostul student și succesorul lui Wittgenstein la catedra din Cambridge, finlandezul Georg Henrik von Wright, în schița biografică pe care a publicat-o la scurt timp după moartea filozofului, s-a exprimat surprinzător de categoric pentru o persoană foarte moderată în judecăți: „Tânărul Wittgenstein a învățat de la Frege și Russell. Problemele lui au fost, în parte, problemele lor. După părerea mea, Wittgenstein din perioada mai târzie nu a avut predecesori în istoria gândirii. Opera lui semnalează o îndepărtare radicală de acele căi pe care a pășit până atunci filozofia."[6] Este subliniată astfel nu numai ruptura dintre filozofia tinereții și cea mai târzie, ci și îndepărtarea celei din urmă de tot ceea ce a fost până atunci filozofia. Și Rush Rhees, executorul testamentar al lui Wittgenstein și, alături de Elisabeth Anscombe și von Wright, editorul multora din manuscrisele sale, credea că viziunea lui Wittgenstein asupra limbajului s-a schimbat în mod esențial. Wittgenstein privea acum limbajul ca fiind ceva foarte diferit de un calcul, în genere de acele concepte care stau pentru un număr bine determinat și limitat de operații: „Dar în *Tractatus*... «propoziția» și «limbajul» au fost gândite ca ceva strict limitat, în mare măsură în același fel cum este «înmulțirea». Limita este dată în forma generală a operației."[7]

Wittgenstein însuși nu s-a exprimat niciodată într-un mod pe deplin concludent cu privire la relația dintre orientarea gândirii sale în *Tractatus* și cea din texte mai târzii. Despre modul cum a văzut lucrurile a lăsat doar

indicații fragmentare. Astfel, în „Cuvântul înainte", scris în ianuarie 1945, pentru o versiune a textului care va fi publicat sub titlul *Cercetări filozofice*, el își exprima dorința ca acesta să apară alături de textul *Tractatus*-ului, justificând-o în termenii următori: „De când am început să mă ocup din nou cu filozofia, și anume de acum șaisprezece ani, a trebuit să recunosc greșeli grave în ceea ce am scris în acea primă carte."*

Wittgenstein nu spune dacă avea în vedere, atunci când își dorea alăturarea celor două texte, înlesnirea descoperirii de către cititor a acestor „greșeli grave" sau sesizarea cu mai multă ușurință a reorientării pe care a cunoscut-o gândirea lui. În același „Cuvânt înainte", el menționa contribuția pe care au avut-o la recunoașterea greșelilor din *Tractatus* discuțiile sale cu Frank Ramsey și îndeosebi cu Piero Sraffa. Von Wright susține că sub impulsul acestei critici Wittgenstein ar fi abandonat crezurile filozofice de care s-a lăsat condus în opera de tinerețe și a pășit pe căi noi. „El (Wittgenstein) spunea că discuțiile cu Sraffa l-au făcut să se simtă ca un copac căruia i-au fost tăiate toate ramurile. Că acest copac a putut deveni din nou verde s-a datorat propriei sale vitalități. Wittgenstein, din epoca mai târzie, nu a primit o inspirație din afară asemănătoare aceleia pe care a primit-o într-o epocă mai timpurie de la Frege și Russell."[8] Cititorul *Cercetărilor* va reține și modul detașat în care are loc aici raportarea la opera din tinerețe. În § 23, de exemplu, se aprecia drept „interesantă" compararea a ceea ce se spune aici despre varietatea genurilor de cuvinte și propoziții cu ceea ce au spus logicienii despre structura limbajului și se adaugă în paranteză: „De asemenea și

---

* Toate citatele din *Cercetări filozofice* sunt date după traducerea românească de M. Dumitru și M. Flonta, Humanitas, București, 2003.

autorul scrierii *Logisch-Philosophische Abhandlung*." Se relatează că atunci când s-a îndepărtat de modul cum a văzut limbajul în *Tractatus*, Wittgenstein ar fi scris pe un exemplar al lucrării dăruit lui Schlick: „Fiecare dintre aceste propoziții este expresia unei boli."

Toate acestea lasă să se înțeleagă că Wittgenstein considera, în multe privințe, filozofia lui mai târzie drept un nou început. O presupunere care este confirmată de alte mărturii. Citindu-i lui Norman Malcolm pasaje din *Cercetări*, Wittgenstein îi spunea că în *Tractatus* este înfățișată o perspectivă asupra filozofiei care reprezintă, de fapt, singura alternativă față de opera lui ulterioară. Tocmai de aceea dorea el ca *Cercetările* să fie publicate împreună cu *Tractatus*-ul.[9] În acest fel, cititorul ar putea percepe cu mai multă ușurință ceea ce este nou în modul său de a gândi.

Tot ceea ce se poate spune pornind de la aceste exprimări este că Wittgenstein a fost departe de a mai considera „adevărul gândurilor" formulate în scrierea lui de tinerețe drept „intangibil și definitiv", așa cum s-a exprimat el în „Cuvântul înainte", scris în 1918. Nu se poate însă afirma la fel de categoric dacă Wittgenstein a văzut în gândurile sale mai târzii o continuare a filozofiei *Tractatus*-ului sau, dimpotrivă, germenele unui gen de filozofie cu totul nou. În cântărirea argumentelor aduse în favoarea tezei continuității sau discontinuității dezvoltării gândirii filozofice a lui Wittgenstein va trebui să ținem seama, desigur, de ceea ce a spus el în această privință. Dincolo de referirile sale eliptice și uneori aluzive, hotărâtoare vor trebui socotite concluziile la care ne va conduce compararea unor teme și motive cardinale ale scrierii de tinerețe și ale însemnărilor mai târzii. Este ceea ce se va încerca în cele ce urmează. Vor trebui însă menționate, mai întâi, câteva din considerațiile cele mai pertinente care au fost invocate în sprijinul celor două poziții.

1. Pro și contra

Existența unei continuități fundamentale în dezvoltarea gândirii lui Wittgenstein a fost susținută de Anthony Kenny, unul dintre cei mai cunoscuți comentatori ai filozofiei sale. Kenny afirmă că dincolo de abandonarea unor concepte, de revizuirea unor puncte de vedere, de unele schimbări în stilul gândirii, concepția lui Wittgenstein asupra filozofiei, ca și obiectivele fundamentale ale cercetărilor sale, ar fi rămas aceleași. În opoziție cu cei care au înțeles filozofia drept cunoașterea teoretică ce oferă fundamentele științei și acțiunii omenești, pentru Wittgenstein ea a fost o activitate de clarificare a gândurilor noastre. Este ceea ce o deosebește de știință. Filozofia nu este o știință, cu atât mai puțin știința supremă, deoarece ea nu oferă *cunoaștere*, în accepția curentă care se dă termenului în viața de fiecare zi și în cercetarea științifică. Acele expresii ale limbajului de care s-au interesat în mod deosebit și filozofii din trecut, expresii pe care Wittgenstein obișnuia să le numească, după 1930, „gramaticale", sunt expresii de cu totul alt gen decât enunțurile științelor naturii și ale cunoașterii comune. Cercetarea condițiilor în care capătă sens expresiile limbajului este specifică filozofiei. Iar identificarea unor modalități și metode potrivite pentru înfăptuirea acestui obiectiv reprezintă adevăratele realizări în filozofie. Opera timpurie și cea târzie exprimă, în egală măsură, acest crez fundamental.[9a]

Rudolf Haller, cel mai important interpret austriac al lui Wittgenstein, afirmă și el unitatea și dezvoltarea progresivă a gândirii acestuia. Motivele ei fundamentale ar fi rămas aceleași. Filozofia a fost concepută și practicată în mod constant de către Wittgenstein drept critică a limbajului. Mai mult, distincția dintre ceea ce se poate spune și ceea ce se arată ar susține gândirea lui Wittgenstein în

toate etapele dezvoltării ei. „Adesea s-a crezut că învățătura despre tăcere, despre ceea ce se poate spune și despre ceea ce nu poate fi spus ar fi rămas limitată la filozofia *Tractatus*-ului. Dar Wittgenstein a schimbat stâlpii de susținere ai filozofiei sale tot atât de puțin ca și Schlick sau Neurath pe ai lor."[10] Haller admite, ce-i drept, că modul în care a văzut Wittgenstein limbajul a suferit modificări semnificative atunci când a abandonat concepte ale *Tractatus*-ului, precum cele de *obiect, stare de lucruri atomară* sau *propoziție elementară*, drept nerelevante pentru înțelegerea modului cum funcționează limbajele comunităților omenești. Cercetarea însemnărilor sale din prima jumătate a anilor '30 ar evidenția însă o trecere progresivă și continuă de la abordarea *Tractatus*-ului la cea caracteristică *Cercetărilor*. Se poate arăta că de la înțelegerea limbajului drept calcul Wittgenstein a trecut la examinarea limbajului ca un joc condus de reguli, ceea ce l-a condus la ideea jocurilor de limbaj. Inventarea și descrierea unor jocuri de limbaj poate fi apreciată drept o modalitate nouă de critică a limbajului în raport cu cea pe care o propune *Tractatus*-ul. A recunoaște acest lucru nu înseamnă totuși a accepta concluzia că Wittgenstein ar fi elaborat o filozofie net distinctă în raport cu cea din tinerețe. Dacă acordăm atenție verigilor intermediare, vom putea vedea *Cercetările* drept rezultatul unei evoluții progresive, al cărei punct de plecare l-a constituit *Tractatus*-ul. Mottoul ales de Wittgenstein pentru *Cercetări*, sentința dramaturgului austriac Johann Nepomuk Nestroy – „Ceea ce este propriu progresului este că, în genere, el pare mult mai mare decât este în realitate" –, s-ar referi, după Haller, la ceea ce reprezintă contribuțiile filozofice din această scriere în raport cu cele ale *Tractatus*-ului. Ele ar reprezenta un progres, dar nu unul atât de mare cât s-ar putea crede.[11]

Există o convergență parțială între asemenea concluzii și cele la care ajunge un alt interpret important al filozofiei

lui Wittgenstein, Joachim Schulte. Ar fi greșit să se spună că Wittgenstein a contrazis tot ceea ce a susținut în opera lui de tinerețe, crede Schulte: „Există unele motive care revin atât la Wittgenstein cel timpuriu, cât și la cel de mai târziu, motive de gândire foarte cuprinzătoare ca diferența dintre a spune și a arăta, semnalată în opera de tinerețe, care poate fi găsită și în opera târzie. Tânărul Wittgenstein avea în vedere prin asta că anumite lucruri nu pot fi spuse cu sens, dar că ele pot fi arătate în diferite feluri. Pot fi arătate prin folosirea limbajului lucruri care nu pot fi formulate prin teze directe. Iar acesta este un motiv care intervine în egală măsură la Wittgenstein cel timpuriu și la cel mai târziu." Schulte admite, totodată, că există și „multe deosebiri radicale".[12]

Unii autori încearcă să evidențieze unitatea gândirii lui Wittgenstein căutând germenele acelei abordări a limbajului care este caracteristică pentru opera lui mai târzie în scrierea lui de tinerețe. Într-o lucrare de introducere în filozofia lui Wittgenstein, Chris Bezzel afirmă că, deși acesta a devenit cu trecerea anilor tot mai sceptic față de ideea unei „esențe unice a limbajului", el ar fi recunoscut totuși, încă din *Tractatus*, „însemnătatea corelației dintre limbaj și acțiune".[13] Temele care exprimă unitatea operei lui Wittgenstein ne-ar îngădui să raportăm în mod constant manuscrisele din anii mai târzii la textul *Tractatus*-ului[14].

Cei care au rezerve serioase față de afirmația că Wittgenstein ar fi schițat în numeroasele însemnări pe care le-a pus pe hârtie după 1930 o filozofie cu totul nouă pornesc, în mod evident, de la existența unor obiective și motive comune care pot fi identificate în tot ceea ce a scris Wittgenstein din 1913 până în 1951.

Se poate astfel arăta că pentru Wittgenstein țelul activității filozofice a fost în mod constant obținerea unui plus

de claritate în gândire prin eliberarea acesteia de acele confuzii și antinomii de nedepășit care sunt consecința inevitabilă a încercărilor de a oferi soluții unor probleme de ordin principial, în orizontul „gândirii pure". Poziția formulată în *Tractatus*, aceea că filozofia nu este o știință care s-ar deosebi de celelalte doar prin demnitatea aparte a obiectului ei (4.112: „O operă filozofică constă, în esență, din clarificări. Rezultatele filozofiei nu sunt «propoziții filozofice», ci faptul că propozițiile devin clare."), este reluată, în diferite modulații, în tot ceea ce a spus și a scris mai târziu Wittgenstein asupra acestei teme. La un an după revenirea lui în Anglia, în ianuarie 1930, el și-a început prelegerile la Cambridge cu o discuție asupra filozofiei. Întrebările și răspunsurile pe care le formulează în mod tipic filozofii – afirmă Wittgenstein – sunt rezultatul aplicării limbajului în afara sferei activităților cotidiene și a unor activități specializate, cum sunt cercetările științifice. În cursurile din trimestrul de toamnă al anului 1930, ideea va fi formulată astfel: „Gândirea nu este un proces ascuns, ea stă deschisă în fața noastră. Ceea ce găsim prin filozofie este banal; ea nu ne învață fapte noi, aceasta o face numai știința. Dar privirea de ansamblu (*Überblick*) corectă asupra acestor banalități este extrem de greu de obținut și extrem de importantă."[15] Aceste rânduri ne amintesc de observații din „Cuvântul înainte" al *Tractatus*-ului, de observația că problemele filozofice sunt rezultatul neînțelegerii logice a limbajului nostru, ca și de aceea că prin indicarea sursei lor și prin înlăturarea acestor probleme nu s-a realizat mare lucru. Există însă elemente noi. Când vorbește aici de banalități, Wittgenstein are în vedere identificarea contextelor și practicilor care oferă sens expresiilor limbajului. Recunoașterea și prevenirea nonsensurilor filozofice este mai greu de înfăptuit prin considerarea acestor contexte și practici decât

prin examinarea formei logice a expresiilor, așa cum se arată ea în simbolism. S-ar putea însă spune că este vorba de o schimbare a metodei, și nu a obiectivului activității filozofice. Distincția dintre activitățile care urmăresc sporirea cunoașterii și cele care țintesc să înlăture confuzii și să aducă clarificări, dintre activitățile științifice și cele filozofice, rămâne centrală. În trimestrul de primăvară al anului 1931, Wittgenstein va caracteriza astfel distincția dintre țelurile urmărite în cunoașterea științifică și în activități filozofice: „Știința clădește o casă din pietre, care nu mai sunt atinse odată ce au fost puse la temelie. Filozofia, dimpotrivă, face ordine într-o cameră și trebuie adesea să pună mâna pe lucruri. Pentru acest demers este esențial că el începe de la o stare de dezordine și nu contează dacă bâjbâim în întuneric atâta timp cât ceața se risipește încetul cu încetul."[16] În sfârșit, în lecțiile din 1932-1933, întâlnim acest pasaj: „Metoda mea este permanent aceea de a indica greșeli în limbaj. Voi folosi cuvântul «filozofie» pentru activitatea de evidențiere a unor asemenea greșeli. De ce doresc să numesc activitatea noastră prezentă filozofie dacă numim filozofie și activitatea lui Platon? Poate deoarece există o anumită analogie între ele sau poate datorită dezvoltării continue a subiectului. Sau poate că noua activitate ia locul celei vechi deoarece ea înlătură disconforturi mintale pe care și cea veche s-a presupus că trebuie să le înlăture."[17] Dintr-o asemenea perspectivă, vor putea fi semnalate multe elemente care subliniază continuitatea. Spre sfârșitul vieții, în toamna anului 1948, Wittgenstein i-a spus prietenului său Drury, care remarcase că gândurile fundamentale ale lui Kant au luat naștere când el era deja la vârsta mijlocie: „Ideile mele de bază mi-au venit în minte foarte devreme."[18] Unii din autorii care susțin teza continuității apreciază de asemenea că observațiile critice pe care le-a formulat Wittgenstein la

adresa *Tractatus*-ului nu ar trebui să fie dramatizate. Se sugerează că atunci când a scris *Cercetările* el nu ar mai fi înțeles bine *Tractatus*-ul și că ceea ce a criticat sunt caricaturi ale pozițiilor din lucrarea de tinerețe.

Dacă continuitatea în evoluția gândirii lui Wittgenstein poate fi susținută îndeosebi cu argumente relativ subtile, apoi poziția contrară, care scoate în evidență elementele de ruptură dintre opera de tinerețe și cea mai târzie, se sprijină pe considerații care se impun atenției de la prima privire și au o forță de convingere căreia ne putem cu greu sustrage.

Este, mai întâi, poziția autorilor care cred că opera de tinerețe reprezintă contribuția cea mai constructivă și mai importantă a lui Wittgenstein în filozofie. Mulți dintre aceștia sunt logicieni eminenți. O versiune deosebit de brutală a acestei poziții a fost formulată de Bertrand Russell, în autobiografia sa intelectuală, scrisă după moartea lui Wittgenstein. Pentru logicianul Russell, fascinația pe care au început s-o exercite idei comunicate de Wittgenstein mai întâi prin lecțiile sale, iar apoi prin apariția, în 1953, a *Cercetărilor* a rămas ceva de neînțeles. Rareori un filozof l-a judecat atât de aspru pe un altul: „Pentru Wittgenstein cel târziu – scria Russell – [...] reflecția filozofică serioasă a devenit în mod evident prea obositoare; și astfel, a născocit o doctrină care trebuie să facă de prisos orice astfel de activitate [...] Dacă ea ar fi adevărată, atunci întreaga filozofie ar deveni, în cel mai bun caz, o știință auxiliară a lexicografiei și, în cel mai rău caz, o joacă fără rost."[19] Ca și Karl Popper de altfel, Russell a crezut că scrierile mai târzii ale lui Wittgenstein ar fi luate prea în serios dacă ar fi studiate, discutate și criticate. Decizia de a le ignora exprimă și convingerea că între ele și *Tractatus* nu există nimic comun. Russell este cel care a pus în circulație expresiile „Wittgenstein I" și „Wittgenstein II".

Mi se pare interesant de observat că, referindu-se la gândirea mai târzie a lui Wittgenstein, Russell nu avea nici o îndoială că înțelege foarte bine despre ce este vorba. Siguranța lui contrastează cu reținerea unui alt logician, a lui G. H. von Wright. Acesta ezita să formuleze verdicte despre ceea ce admitea că s-ar putea să nu înțeleagă bine. El scria, în *Introducerea* volumului său de studii consacrate lui Wittgenstein: „Nu am fost în stare să-l urmez cu adevărat în propria muncă de cercetare, nu numai deoarece gândirea mea nu poate atinge standardele stabilite de el, ci și deoarece *stilul* gândirii sale este atât de diferit de al meu. Admir acest stil, dar nu îl pot imita (nici măcar încerca să-l imit). Asta explică, poate, de ce preocuparea mea permanentă pentru Wittgenstein a fost consacrată, în principal, împrejurărilor și caracteristicilor exterioare ale scrierilor sale, și nu nucleului propriu-zis al gândurilor lui."[19a]

În general, filozofii care dezvoltă teorii ale semnificației și atribuie filozofiei limbajului o poziție centrală nu acceptă contestarea radicală a posibilității unor asemenea teorii, care este atât de caracteristică pentru filozofia mai târzie a lui Wittgenstein. Unul dintre aceștia, englezul Michael Dummet, își încheie cartea sa consacrată originilor filozofiei analitice cu următoarea reflecție semnificativă: „În special pentru cei care aderă la axioma fundamentală a filozofiei analitice este esențial să se ajungă la o decizie cu privire la un model corect al conceptelor de «semnificație» și «înțelegere». Iar această problemă nu poate fi soluționată decât printr-o cercetare explicită cu privire la forma corectă a unei teorii a semnificației." Într-un interviu ulterior, Dummet a insistat asupra respingerii unui punct de vedere central în gândirea târzie a lui Wittgenstein, acela „că filozofia nu poate modifica practica lingvistică". „Practica noastră lingvistică poate fi greșită,

la fel cum comportamentul nostru poate fi greșit sau irațional. Filozofia are dreptul să evidențieze acest lucru." Dummet apreciază drept dăunătoare ideea căreia i-a conferit autoritate autorul *Cercetărilor*, aceea că strădunța de a formula teorii filozofice nu poate fi justificată.[20]

Argumente convingătoare în favoarea susținerii existenței unei reorientări radicale a gândirii lui Wittgenstein au adus și autori care, spre deosebire de Russell sau Dummet, nu înclină câtuși de puțin să subaprecieze însemnătatea operei lui mai târzii. Greu atârnă mărturiile unor foști studenți și prieteni, persoane care aveau și pregătirea filozofică necesară pentru a judeca în cunoștință de cauză. Printre aceștia trebuie amintit Norman Malcolm. Lui, Wittgenstein i-a citit în vara și toamna anului 1949 pasaje din *Cercetări* și i-a dat explicații în dorința ca cel puțin un om să-i înțeleagă în mod adecvat gândurile. Malcolm a încercat, cu acest prilej, să afle cum se raportează Wittgenstein la poziții pe care le-a susținut în *Tractatus*. Concluzia la care a ajuns a formulat-o astfel: „Era clar că el găsea poziția lui de atunci absurdă."[21] Impresia pe care a căpătat-o Malcolm a fost că *Cercetările* vor trebui să fie citite drept o „combatere" a *Tractatus*-ului.[22] El a interpretat referirea la *Tractatus* din „Cuvântul înainte" scris de Wittgenstein pentru manuscrisul *Cercetărilor* în acest sens. În ultima sa lucrare consacrată filozofiei lui Wittgenstein, Malcolm va caracteriza relația dintre cele două lucrări drept „un conflict dramatic între două perspective filozofice radical diferite"[23]. Perspectiva *Tractatus*-ului, credea Malcolm, poate fi caracterizată drept reprezentativă pentru ceea ce Wittgenstein a criticat mai târziu drept „esențialism". Prin această calificare era vizată, în primul rând, distincția rigidă dintre forma logică și fapte, dintre ceea ce este necesar, neschimbător și ceea ce este contingent și variabil. Ideea unei forme logice a limbajului și a lumii

date *a priori*, independent de fapte, cea a existenței a ceva absolut simplu, și ideea unei forme generale a propoziției sunt tot atâtea expresii ale acestei distincții. Unele dintre observațiile lui Malcolm au fost reluate de acea autoritate în exegeza wittgensteiniană care este David Pears. Din comentariul lui Pears rezultă clar că opoziția dintre perspectivele schițate în cele două lucrări va fi considerabil accentuată dacă acceptăm supoziția că în *Tractatus* este elaborată o teorie filozofică pretinzând, ca orice teorie, că pătrunde dincolo de fenomene și dezvăluie structuri profunde.[24] În acest caz, *Tractatus*-ul va putea fi socotit tot atât de reprezentativ pentru o gândire inspirată de idealul științei ca și marile opere ale filozofiei tradiționale[25]. Pears apreciază că acea critică a esențialismului care străbate îndeosebi prima jumătate a textului *Cercetărilor* vizează și *Tractatus*-ul, în măsura în care se acceptă că scrierea postulează o realitate subiacentă, situată dincolo de fenomene. Pears însuși nu este însă sigur în această privință. *Tractatus*-ul – crede el – ar conține și aluzii (*hints*) „că filozofia este atât de diferită de știință, încât rezultatele ei nu pot fi socotite teorii de nici un gen"[26].

Și Paul Engelmann, cel care a fost interlocutorul favorit al lui Wittgenstein în faza finală a elaborării *Tractatus*-ului, a avut impresia că prietenul lui s-a îndepărtat, mai târziu, destul de mult de modul de a face filozofie pe care îl ilustrează această scriere. Observația lui Engelmann a fost că dacă în *Tractatus* găsim întrebări și răspunsuri, apoi mai târziu Wittgenstein ar fi trecut de la forma categorică a propoziției la întrebarea socratică.[27] Iar Alice Ambrose, una din persoanele căreia Wittgenstein i-a dictat *Caietul albastru*, a exprimat opinia că pentru el *Tractatus*-ul era deja de pe atunci „filozofie în sens tradițional"[28]. În sfârșit, Stephen Toulmin, care a fost studentul lui Wittgenstein în anii 1946-1947, aprecia că în măsura în care dezvoltă

un demers transcendental, adică urmărește să identifice trăsături necesare, *a priori*, proprii limbajului în genere, *Tractatus*-ul, în contrast cu opera mai târzie, nu se desprinde pe deplin de ideea kantiană a „rațiunii pure". Toulmin a respins în mod direct sugestia că distincția dintre ceea ce se poate spune și ceea ce nu se poate spune ar constitui o temă perenă a gândirii lui Wittgenstein. Din perspectiva filozofiei târzii a lui Wittgenstein cu greu s-ar putea vorbi despre „ceea ce nu se poate spune" în genere. Autorul *Cercetărilor* „a avut problema de a arăta sterilitatea teoriilor filozofice, fără a trebui să afirme, în același timp, că ceea ce vor să spună acestea nu se poate spune în mod absolut. El a încercat să dezvolte în mod consecvent acest gând în filozofia lui mai târzie"[29].

2. Limitele comparației

S-a observat, pe bună dreptate, că nu se poate vorbi despre o filozofie mai târzie a lui Wittgenstein în sensul în care vorbim despre filozofia lui de tinerețe. *Tractatus*-ul este o operă filozofică încheiată. Mai mult, autorul are pretenția că a dat aici o soluție „definitivă" problemelor pe care le-a abordat. Nimic din toate acestea nu se poate spune despre însemnările pe care le-a lăsat Wittgenstein în grija moștenitorilor săi testamentari, nici despre alte relatări asupra vederilor sale filozofice. Editorii manuscriselor sale sunt cei care au decis asupra selecției și ordonării însemnărilor pe care le-au publicat. Ce anume ar fi ales Wittgenstein să publice și cum ar fi ordonat el materialul nu știm și nu vom ști. Schulte sublinia că nici una dintre publicațiile postume nu are caracteristicile unei opere filozofice de genul *Tractatus*-ului; publicarea însăși nu este urmarea unei decizii a autorului; acesta nu a imprimat

textelor o anumită structură și configurație; multe însemnări nu au fost supuse unei revizuiri și prelucrări stilistice. În plus, remarcă Schulte, nu putem constata în succesiunea acestor însemnări o evoluție spre ceea ce ar reprezenta o formă mai matură sau finală a ideilor autorului. Nu există temeiuri pentru a aprecia însemnările mai târzii ca fiind cele mai mature. De fapt, ele toate rămân „încercări"[30]. Pe această linie, un alt comentator al filozofiei lui Wittgenstein observa că deși interpretarea *Tractatus*-ului este atât de controversată, temele și ideile acestei scrieri pot fi rezumate. Altfel stau lucrurile cu ceea ce a scris Wittgenstein după 1930, în particular cu *Cercetările*: „Direcția de atac și scopul lucrării sunt neclare – dacă facem abstracție de pasajele polemice –, iar forma ei se arată refractară față de orice încercare de a o rezuma, deoarece unele dintre cele mai importante puncte sunt doar prezentate și sugerate, în loc de a fi expuse."[31]

Și modul cum a tratat Wittgenstein aceste însemnări contrastează cu modul cum s-a raportat la cele din care a alcătuit *Tractatus*-ul. De obicei, după ce le punea pe hârtie sau le dactilografia, el intervenea în mod substanțial, adăuga, ștergea, schimba ordinea însemnărilor, intercala pasaje din manuscrise diferite ș.a.m.d. Spre deosebire de autorul *Tractatus*-ului, Wittgenstein vedea acum filozofia ca o muncă de clarificare fără sfârșit, care nu-și va putea găsi sedimentarea într-o operă încheiată. Obișnuia să citeze aprobator sentința lui Schopenhauer că o carte filozofică cu început și sfârșit este o contradicție în sine. Prima condiție a producerii unei asemenea cărți ar fi o „stabilizare" a gândirii în ceea ce privește premisele și concluziile ei. Pentru el, acest obiectiv ajunsese să fie irealizabil. Iată două mărturii semnificative în această privință. Prietenul său Rush Rhees povestea că în 1945 i-a spus lui Wittgenstein că intenționează să se înscrie într-un partid politic

de stânga, cel troțkist. Prima obiecție a lui Wittgenstein a fost aceea că obligațiile unui om înregimentat politic nu pot fi armonizate cu modul cum vedea el munca filozofului. „În activitatea filozofică trebuie să fii gata să-ți schimbi continuu direcția în care te miști..."[32] Un alt prieten, Norman Malcolm, relata că în timpul vizitei pe care i-a făcut-o în America, în 1949, Wittgenstein i-a împărtășit proiectul de a multiplica însemnările care au fost publicate după moartea lui sub titlul *Cercetări filozofice*, pentru a le face astfel accesibile unui cerc restrâns de persoane apropiate. Despre această lucrare Wittgenstein „spunea că nu este, ce-i drept, pe deplin încheiată, dar nu crede că i-ar putea da forma definitivă în timpul vieții sale. Acest plan ar avea avantajul că după o anumită remarcă el ar putea să pună în paranteze expresia nemulțumirii sale prin formulări ca «Asta nu este cu totul corect», «Asta e suspect». El ar oferi cu plăcere cartea prietenilor săi, dar nu intră în discuție să o dea unui editor."[33] Este clar că Wittgenstein nu vedea în ceea ce el a produs cu mari eforturi o operă filozofică de genul *Tractatus*-ului.

3. Distanța stilistică

Diferența dintre *Tractatus* și texte reprezentative pentru filozofia mai târzie a lui Wittgenstein va putea fi caracterizată drept diferența dintre o filozofie încheiată și una în mers. Ceea ce limitează într-o anumită măsură, dar nu anulează, posibilitățile de a face comparație, de a identifica apropieri, deosebiri și opoziții.

O deosebire bătătoare la ochi, pe care cu greu ar putea-o contesta cei care resping cu cea mai mare intransigență existența unui Wittgenstein I și a unui Wittgenstein II, privește „stilul gândirii".

Dincolo de o originalitate incontestabilă, *Tractatus*-ul rămâne legat prin fire puternice de marea tradiție a gândirii occidentale. În această tradiție, ceea ce contează drept realizare filozofică este scoaterea la iveală a ceva ascuns privirii comune. Filozof este cel care dezvăluie principii, elemente prime ale existenței, esențe pure, existențe suprasensibile, care sunt necesare și neschimbătoare. Filozofia se înfățișează astfel drept *theoria* prin excelență, deoarece ea ilustrează în mod exemplar strădiunța rațiunii de a pătrunde ceva în mod principial inaccesibil gândirii și experienței comune. *Tractatus*-ul rămâne solidar cu această orientare a gândirii. Este ceea ce se impune cu forța evidenței dacă acceptăm interpretarea realistă a *ontologiei Tractatus*-ului. În această interpretare, lumea sensibilă – lumea obiectelor și a stărilor de lucruri accesibile experienței – este explicată în termenii unor entități suprasensibile – obiectele simple. Propriu acestor entități este o necesitate care le plasează într-un contrast absolut cu contingența faptelor. De posibilitatea propozițiilor cu sens, a propozițiilor științei, dau socoteală acele entități transcendentale care sunt numele și propozițiile elementare.[34]

O caracterizare foarte sugestivă a aderenței stilului de gândire al *Tractatus*-ului la stilul de gândire consacrat de tradiție, aderență care este pregnantă din perspectiva interpretării realiste a „ontologiei *Tractatus*-ului", găsim într-un text al lui Richard Rorty. Axa de susținere a *Tractatus*-ului, afirmă Rorty, este distincția dintre realități accesibile cunoașterii sensibile și acele entități suprasensibile de care se interesează logica. Regăsim aici presupoziția de bază a metafizicii occidentale, postularea a două niveluri ale existenței: cea a esențelor pure și cea a faptelor accesibile experienței. „Obiectele logice ale lui Russell, categoriile lui Kant și ideile lui Platon trebuie să facă cognoscibilă și descriptibilă o altă mulțime de obiecte – lucrurile

sensibile, intuițiile lui Kant sau obiectele materiale individuale ale lui Platon." Dincolo de particularitățile distinctive ale sistemelor filozofice, în ele este prezentă una și aceeași schemă: „Esențele realizează contextualizarea și explicația, dar ele nu se lasă, la rândul lor, contextualizate sau explicate..."[35]

Nici chiar poziția cu totul originală a *Tractatus*-ului – despre acele esențe suprasensibile care fac posibile propoziții cu sens nu se poate spune nimic – nu semnifică, până la urmă, o ruptură cu stilul de gândire al tradiției filozofice. Există o esență a limbajului, o esență a lumii. Știm asta deoarece ea „se arată", chiar dacă despre această esență nu se poate spune nimic. Lucrarea formulează întrebări de ordin principial și oferă răspunsuri la aceste întrebări. Autorul va scrie în „Cuvântul înainte": „Sunt, așadar, de părere că, în esență, am rezolvat problemele în mod definitiv."

După primii ani de la reluarea preocupărilor filozofice, însemnările lui Wittgenstein atrag atenția printr-o distanțare tot mai clar marcată de acest stil de gândire. Aspirația filozofică nu mai este să pună în evidență ceva de ordin principial cum este, să zicem, „forma logică a propoziției", ci o înțelegere mai bună a modului cum funcționează expresiile limbajului într-o mare varietate de activități, situații și contexte de viață. Aspirația spre înțelegere se concretizează în încercări persistente, mereu reluate, de a câștiga o privire de ansamblu asupra limbajului, plasând expresiile lui în „fluxul vieții". Obiectul cercetării filozofice – limbajul comun – este ceva cu totul familiar, accesibil în egală măsură tuturor. Performanța filozofică nu se mai realizează prin transcenderea orizontului vieții și activității curente a oamenilor, ci prin fixarea atenției asupra unor asemănări, analogii și distincții care nu sunt bătătoare la ochi. Ceea ce devine posibil abia la capătul unui îndelungat efort de reeducare a privirii.

Există demersuri și metode utile pentru obținerea acelor clarificări în care Wittgenstein identifică acum adevăratele roade ale muncii filozofice. Nu este însă vorba de tehnici speciale, care trebuie mai întâi inventate și apoi însușite, tehnici cum sunt cele ale analizei transcendentale sau ale analizei logice a limbajului, a căror mânuire competentă ne-ar conduce la „descoperiri", la fel ca și în știință. Ceea ce se cere este surprinderea conexiunilor relevante pentru înțelegerea modului cum funcționează limbajul, printr-o exersare liberă a imaginației, pornind de la ceea ce este accesibil tuturor. Clarificările pe care le obținem nu sunt rezultatul dezvăluirii a ceva ascuns, sustras privirii noastre, ci mai degrabă al readucerii în câmpul privirii noastre, al „recunoașterii" sau „reamintirii" unor lucruri comune.

Semnificative în acest sens sunt și unele din referirile lui Wittgenstein la *Tractatus*. În discuția cu Waismann din decembrie 1931, el caracteriza poziția *Tractatus*-ului drept „dogmatică". Dogmatic este punctul de vedere că în filozofie se fac „descoperiri". Este punctul de vedere care se exprimă în așteptarea că pentru întrebări care astăzi nu au un răspuns vom găsi unul în viitor. „Concepția falsă împotriva căreia aș vrea să mă întorc [...] este că am putea ajunge la ceva ce nu vedem încă astăzi, că am putea *găsi* ceva cu totul nou. Aceasta este o greșeală. În realitate, noi avem deja totul, și anume *în prezent*, nu trebuie să așteptăm nimic. Ne mișcăm în domeniul gramaticii limbajului nostru obișnuit, iar această gramatică stă deja în fața noastră. Avem, prin urmare, deja totul și nu avem nevoie să așteptăm ceva în viitor."[36] Munca filozofică cu adevărat utilă este cea prin care ajungem să înțelegem mai bine cum funcționează limbajul în situații dintre cele mai familiare. Rezultatele la care ajungem printr-o asemenea muncă vor putea fi cu greu contestate. Pentru cel care practică filozofia în acest fel nu există „teze filozofice", adică

„descoperiri", idei noi care pot suscita discuții și controverse. „Dacă gramatica este făcută clară, înaintându-se în pași foarte mici, demers în care fiecare pas este cu totul de la sine înțeles, nu poate lua naștere în genere nici o discuție. Disputa ia naștere întotdeauna deoarece se sare peste anumiți pași sau aceștia nu sunt exprimați în mod clar, astfel încât ia naștere impresia că ceea ce s-a formulat este doar o afirmație, care poate deveni obiect de controversă. Am scris odată că singura metodă corectă a filozofiei ar consta în a nu spune nimic și a-l lăsa pe celălalt să afirme ceva. Acesta este punctul de vedere pe care mă situez acum. Ceea ce celălalt nu poate este să expună regulile pas cu pas și în ordinea corectă, astfel încât toate întrebările să se dizolve de la sine."[37]

În lumina unor asemenea considerații distincția dintre acel mod de a gândi care își pune amprenta și asupra *Tractatus*-ului și cel care caracterizează gândirea mai târzie a lui Wittgenstein ni se înfățișează drept distincția dintre formularea unor întrebări cu caracter principial, la care răspunsurile pot fi calificate drept „descoperiri filozofice", și clarificarea împinsă cât mai departe a folosirii pe care o primesc expresiile limbajului în diferite contexte. O asemenea clarificare poate duce la dizolvarea multor întrebări și dileme care i-au chinuit pe filozofi. Cu greu s-ar putea susține că trecerea de la un mod de a gândi la celălalt nu constituie o ruptură.

4. Ce se schimbă în modul cum este privit limbajul?

Dacă *Cercetările* vor fi publicate împreună cu *Tractatus*-ul, într-o singură carte, se va putea vedea mai bine cât de mult s-a schimbat viziunea asupra limbajului.

Pentru autorul *Tractatus*-ului, limbajul este totalitatea propozițiilor cu sens, a propozițiilor despre stări de lucruri care pot fi adevărate sau false și, în acest sens, *spun* ceva. Scrierea își propune să răspundă la întrebarea cum e posibil limbajul, înțeles în acest fel, și care sunt granițele lui. Este o întrebare asemănătoare celor kantiene, la care răspunsul este căutat însă pe căi foarte diferite. El va fi dat în termenii unor concepte ca *nume*, *semnificație*, *propoziție elementară*, *sens* și altele de acest fel. Cu ajutorul acestor concepte se obțin clarificări asupra „logicii limbajului nostru". Însemnătatea lor, ca noțiuni deosebite de noțiunile limbajului comun, nu este afectată de precizarea finală că enunțurile formulate în termenii unor asemenea concepte sunt nonsensuri prin care „se arată" însă logica limbajului nostru.

În filozofia mai târzie a lui Wittgenstein, distincția dintre asemenea noțiuni și noțiunile comune se va șterge până la dispariție. Cu privire la cele din urmă, ca și la cele dintâi, singura întrebare care se pune este cum sunt ele folosite în limbaje dintre cele mai diferite, care sunt asociate unei mari varietăți de activități omenești. Totul este la suprafață și nu are sens să săpăm pentru a descoperi o bază mai adâncă a limbajului.

Deja în lecțiile sale din anii 1932-1933, Wittgenstein sublinia că și cuvinte ca „semnificație", „propoziție" sau „logică" sunt folosite în moduri dintre cele mai diferite în contexte și situații variate, ca și celelalte expresii ale limbajului.[38] Putem delimita tot atât de puțin semnificația generală a unui cuvânt ca „propoziție" cum o putem face în cazul cuvântului „joc".[39] „Există o problemă legată de modul cum vorbim despre semnificație. Indică acest mod de a vorbi că socotim semnificația drept obiectul filozofiei? Vorbim noi, oare, despre ceva de o însemnătate mai generală decât scaunele etc., astfel încât să putem considera

chestiunile referitoare la semnificație drept probleme centrale ale filozofiei? Este semnificația o idee metalogică? Nu."[40] Dacă filozofii s-au interesat îndeosebi de anumite cuvinte – „semnificație" sau „propoziție" sunt asemenea exemple, dar și „timp" sau „spirit" –, motivul este că atunci când sunt considerate în afara folosirii lor în „fluxul vieții", în afara legăturii lor cu activitățile omenești, de asemenea cuvinte se pot lega întrebări care generează impasuri conceptuale și confuzii, inducând o stare de indispoziție mintală. Odată ce nu li se acordă însă o poziție specială, ele nu se vor bucura de o atenție aparte. Ruptura cu supoziția ce susține lucrarea de tinerețe se conturează aici foarte clar. Ne trece în mod firesc prin minte gândul că, dacă ar fi privit lucrurile în acest fel, Wittgenstein nu ar fi scris o lucrare cum este *Tractatus*-ul.

Acea viziune asupra limbajului de care s-a distanțat în anii '30 este calificată de Wittgenstein drept „simplificatoare". *Tractatus*-ul s-a sprijinit pe supoziția că limbajul este construit după o schemă simplă și unitară. Și anume că el este alcătuit din cuvinte, care desemnează obiecte și însușiri, și din propoziții ce descriu stări de lucruri, prin combinarea acestor cuvinte. Este acea imagine pe care ne-o transmite și modul cum descrie Sf. Augustin învățarea limbajului de către copil, redat prin citatul din primul paragraf al *Cercetărilor*. Ceea ce poate fi înfățișat în acest fel, crede acum Wittgenstein, nu este limbajul în genere, ci doar unele porțiuni ale sale, limbajele descriptive din științe și din viața cotidiană.[41] Limbajul nu este o sumă de propoziții ce servesc unuia și aceluiași scop, ci un vast repertoriu de mijloace care servesc celor mai diferite scopuri. În § 3 al *Cercetărilor*, Wittgenstein scrie: „Augustin descrie, am putea spune, un sistem de comunicare; doar că acest sistem nu este tot ceea ce numim noi limbaj." Acest pasaj este reluarea unuia care stă la

începutul *Caietului brun*: „Despre cel care ar fi dorit să descrie jocul de șah, dar nu ar fi amintit pionii și funcția lor în joc, s-ar putea spune că a descris incomplet jocul de șah, dar și că a descris un joc mai simplu decât șahul nostru. Și tot așa, s-ar putea spune că descrierea lui Augustin este valabilă pentru un limbaj mai simplu decât al nostru." A trata toate cuvintele ca și cum ele ar fi nume înseamnă a ne reprezenta limbajul drept mult mai simplu decât este el în realitate. De fapt, numai semnificația anumitor cuvinte, folosite în anumite contexte, poate fi indicată arătând spre anumite obiecte. În multe cazuri va trebui să distingem între semnificația unui nume și purtătorul lui.[42] Iar posibilitatea de a preciza într-un mod satisfăcător semnificația unor cuvinte nu reprezintă o justificare pentru a vorbi în general de „semnificația cuvintelor", așa cum obișnuiesc să facă logicienii. „Există multe cazuri în care pot spune că un cuvânt este folosit în câteva sensuri și pot să dau o definiție. Dând o definiție pot doar să vă dau o folosire a cuvântului în termenii altor cuvinte, ale căror folosiri le puteți lua drept garantate, de exemplu, definiția bunicului. Dacă vă dau o definiție a lui «a putea să», voi descrie eu însă în mod complet folosirea cuvântului «pot»? Folosirea acestui cuvânt constituie o familie enorm de vastă."[43] Ceea ce obișnuim să calificăm drept definiții ale unor termeni acoperă, de multe ori, doar unele dintre folosirile acestora, cărora le vom conferi, în acest fel, o poziție privilegiată. Dacă ne vom concentra însă atenția asupra folosirilor atât de diferite ale unora și acelorași cuvinte ne vom putea elibera de tentația de a căuta să stabilim semnificația lor, identificând, de exemplu, anumite obiecte pe care le desemnează ele. O asemenea redirecționare a atenției, a direcției privirii, este extrem de importantă pentru a slăbi forța de atracție a unor imagini prea simple ale limbajului, o forță de atracție pe care

filozofii au amplificat-o în mod considerabil. „Folosirile cuvintelor pot să difere unele de altele în felul în care frumusețea se deosebește de un scaun. Ele sunt incomparabile în acel fel în care anumite lucruri pe care le cumpărăm sunt incomparabile, bunăoară o canapea și permisiunea de a ocupa un loc într-un teatru. Când vorbim de cuvinte și de semnificația lor tindem să le comparăm cu banii și cu lucrurile pe care le cumpărăm cu ei, mai degrabă decât cu banii și cu folosirea lor. Un lucru pe care îl cumpărăm cu banii nu este același lucru cu folosirea banilor, tot așa cum purtătorul unui nume nu este semnificația numelui."[44]

Dacă izbutim să ne situăm în acea perspectivă care ne îngăduie să vedem că folosirea multor cuvinte este tot atât de diversă ca și folosirea pe care o dăm banilor, atunci întrebări de tipul „Ce este propoziția?", „Ce este timpul?", „Ce este binele?", întrebările care abundă în cărțile de filozofie, vor înceta să fie pentru noi întrebări importante. Odată cu aceasta, toate acele confuzii, dileme, încurcături și controverse pe care le provoacă încercările persistente ale filozofilor de a găsi răspunsul presupus corect la asemenea întrebări vor dispărea. Căci în viața curentă, în activitățile obișnuite ale oamenilor, folosirea cuvintelor este clară. Nu există motive pentru a pune întrebări de tipul „Ce este cutare?", acele întrebări despre care se crede că ar conferi o demnitate superioară preocupărilor numite „teoretice". Nu întâmplător, Wittgenstein revine, în acest context, în mod repetat asupra cuvântului „propoziție". Știm că ceea ce a urmărit autorul *Tractatus*-ului este să identifice „forma generală a propoziției". Dar în 1934 el se va adresa astfel studenților săi: „Doresc să spun ceva despre acea familie ai cărei membri îi numim propoziții. Doresc să vă dau o idee asupra multitudinii lor, să afirm că există puține șanse de a da o definiție care să le acopere

pe toate. Familia propozițiilor conține multe lucruri comune și multe lucruri care nu le sunt comune."[45] O asemenea afirmație încetează să fie surprinzătoare pentru cel care a realizat că multe cuvinte și propoziții pot fi înțelese doar în contextul activităților și situațiilor în care sunt pronunțate, că putem înțelege tot atât de puțin ce spun oamenii ca și ceea ce fac ei în afara unui context. Evident că, pentru cel care a ajuns să vadă lucrurile în acest fel, preocupări ca aceea de a identifica o „formă generală a propoziției" își vor pierde orice putere de atracție.

Pe măsură ce se desprinde de supozițiile și ideile călăuzitoare ale *Tractatus*-ului, Wittgenstein înclină să considere viziunea „logicianului" asupra limbajului, acea viziune pe care o acceptase în mod neproblematic, drept o perspectivă idealizantă, care ipostaziază anumite trăsături și face abstracție de altele, cele care nu pot fi integrate în scheme simple. În *Tractatus* este acceptată în mod tacit supoziția că termenii generali stau pentru „genuri", adică pentru ceea ce este comun existențelor individuale. Propriu noțiunilor ar fi, cum arăta încă Socrate, că ele rețin ceea ce este general, lăsând la o parte diferențele individuale. O mai bună percepere a folosirii expresiilor limbajului conduce la concluzia că o asemenea înțelegere a naturii noțiunilor, chiar dacă nu este pur și simplu greșită, reprezintă o simplificare. Ea reține unele cazuri de folosire a cuvintelor și trece cu vederea altele, cel puțin la fel de răspândite și de importante. „Să presupunem că vedeți oameni jucându-se cu o minge. Iar după ce ați văzut de o sută de ori un asemenea joc sunteți rugați să puneți pe hârtie regulile jocului. Trebuie să admitem că pentru jocuri obișnuite veți putea, după un timp, să faceți asta. Există însă tot felul de intermediari între a ne juca după reguli și a ne juca la întâmplare. Cu limbajul nostru lucrurile stau într-un mod asemănător; vor exista cazuri în care

după ce observăm folosirea unui cuvânt regulile sunt clare, și altele în care nu este așa. Considerați folosirea lui «a fi în stare», «în stare de a ridica ceva», «în stare de a mânca o cantitate mare de alimente», «în stare de a suporta o companie plictisitoare». Oamenii spun că toate acestea au ceva în comun, dar, în realitate, asemănările dintre folosirea acestor expresii se *suprapun parțial*."[46]

Obișnuințe de gândire adânc înrădăcinate, de care nu suntem de multe ori conștienți, ne fac să nu băgăm de seamă cât de larg și de variat este spectrul de situații și de caracteristici ale lucrurilor pentru care aplicăm cuvinte ca *bine* și *frumos*. Avem impresia că ele desemnează ceva comun tuturor acelor lucruri care sunt *bune* și *frumoase*. „Ideea că un concept general este o însușire comună a instanțelor sale particulare este legată de alte idei primitive, prea simple, despre structura limbajului. Ea este comparabilă cu ideea că *însușirile* sunt *ingrediente* ale lucrurilor care au acele însușiri; de exemplu, că frumusețea este un ingredient al tuturor lucrurilor frumoase, tot așa cum alcoolul este un ingredient al berii și al vinului și că, prin urmare, am putea avea frumusețe pură, nedenaturată de nimic din ceea ce este frumos."[47] La o privire mai atentă ne dăm seama că o asemenea reprezentare ne împiedică să vedem marea diversitate a folosirilor pe care le primește cuvântul în diferite sfere ale vieții. Wittgenstein observa că un cuvânt ca „frumusețe" este folosit pentru o sută de lucruri diferite. Frumusețea unei fețe este ceva diferit de frumusețea plantelor sau a animalelor. Spunem despre o instalație că „lucrează frumos", despre o discuție că „s-a desfășurat frumos", despre cineva că „s-a purtat frumos" într-o anumită împrejurare. Care este acea trăsătură comună pe care o desemnează termenul? Ce relație există între folosirea cuvântului „frumos" în aceste situații și în exprimări ca acelea că mobila cuiva sau scrierea lui

sunt *frumoase*? Deși „ingredientul comun" lipsește, vom putea înțelege totuși cum s-a ajuns la folosirea unuia și aceluiași cuvânt dacă ne vom interesa de tranziția de la o folosire la alta, care se realizează adesea prin verigi intermediare. „Conceptele noastre – remarca Wittgenstein – sunt familii cu un număr enorm de membri între care există asemănări variate. Una din dificultățile noastre filozofice principale, care revine continuu, este că avem o asemenea familie. Dorim să câștigăm claritate în ce privește utilizarea unui cuvânt și astfel căutăm ceva comun instanțelor în care se aplică cuvântul, chiar și atunci când cu greu ar putea exista ceva comun [...]. În *Theaitetos*, Socrate nu reușește să producă o definiție a cuvântului «cunoaștere» deoarece nu există o definiție care să dea ceea ce este comun tuturor instanțelor cunoașterii. Deoarece cuvântul «cunoaștere» este folosit într-o mare diversitate de moduri, orice definiție dată nu se va aplica în anumite cazuri. În mod asemănător stau lucrurile cu definiția numărului. Metoda de a da o definiție a unui cuvânt și de a trece apoi la alte instanțe ale aplicării lui, care au foarte puțin în comun, este o metodă greșită. Putem observa legături între anumite cazuri, dar asta este tot. Prin urmare, a da exemple de folosire nu este o metodă de mâna a doua pentru a restitui semnificația unui cuvânt."[48] La reflecții asemănătoare vom fi conduși dacă vom considera cuvântul *limbaj*. *Tractatus*-ul ne spune ce este limbajul (totalitatea propozițiilor cu sens care sunt imagini ale stărilor de lucruri) și-i trasează astfel în mod clar granițele. În *Cercetări* nu mai există loc pentru o asemenea temă. Atenția ne este îndreptată acum spre uriașa varietate a limbajelor, corelate cu varietatea formelor de viață, a activităților și instituțiilor comunităților omenești. Întrebarea de ce le numim pe toate acestea „limbaje" nu primește răspuns prin indicarea uneia sau a mai multor trăsături

comune tuturor, ci prin scoaterea în evidență a unor asemănări sau apropieri parțiale, care devin vizibile prin găsirea sau imaginarea verigilor de legătură. „Limbajul" este un concept cu contururi tot atât de vagi ca bunăoară conceptul „joc". Ceea ce există de fapt nu este „limbajul", ci „limbaje" dintre cele mai diferite.

5. Contrapartea modului cum este privit limbajul: tratarea problemelor filozofice

Un element de continuitate în evoluția gândirii lui Wittgenstein, care a fost adesea subliniat, este că acele confuzii și dileme conceptuale de care este plină filozofia reprezintă o consecință a incapacității noastre de a câștiga o privire clară asupra modului cum funcționează limbajul. Un comentator susținea că, în contrast cu schimbarea viziunii lui Wittgenstein asupra limbajului, modul cum a tratat el problemele filozofice în tinerețe și mai târziu ar fi rămas același. Cred că se poate afirma așa ceva numai dacă se trece cu vederea relația extrem de strânsă care există în gândirea lui Wittgenstein între perspectiva asupra limbajului și modul cum sunt privite problemele filozofice.

La întrebarea de ce întâmpinăm în filozofie dificultăți pe care nu le avem în viața curentă sau în știință, răspunsul *Tractatus*-ului și cel pe care îl găsim în scrieri mai târzii sunt foarte diferite. În *Tractatus*, Wittgenstein împărtășea punctul de vedere al lui Russell, al logicienilor moderni în general, acela că limbajul deghizează gândurile, generând aparențe înșelătoare cu privire la forma lor logică. Încă din primii ani după reluarea activității filozofice, perspectiva lui va cunoaște o schimbare radicală. În lecțiile sale din anii '30, Wittgenstein compara limbajul

cu o țară sau cu un oraș pentru care nu avem o hartă. Ne lipsește o privire de sus asupra principalelor artere, ca și asupra drumurilor sau străzilor laterale, a modului cum se situează ele unele în raport cu celelalte și cum se intersectează. Complexitatea extraordinară a limbajului face ca o cuprindere a lui cu privirea, ca întreg, să fie extrem de dificilă. Totuși, fie și numai sesizarea unor conexiuni ne oferă indicații prețioase cu privire la modul în care ajungem să formulăm probleme filozofice, precum și la cauzele impresiei persistente că ele sunt probleme autentice. Înaintarea în această direcție se lovește însă de mari greutăți. Ea va fi favorizată atât de găsirea unor metode adecvate, cât și de utilizarea inventivă a resurselor imaginației. Iată o exprimare semnificativă pentru modul cum vedea Wittgenstein sursele greutăților și remediile: „Dificultatea este creată de faptul că noi am inventat, pentru nevoile noastre, un limbaj enorm de complicat și suntem cu toții maturi. Filozofia unui copil va fi destul de deosebită de a noastră, dar într-un sens diferit de cel în care va fi fizica unui copil. Fizica unui copil va fi una deosebită deoarece el nu cunoaște diferite fapte fizice. Filozofia lui va fi însă diferită deoarece limbajul său este mai simplu. De aceea cercetarea unor exemple mai primitive de limbaj, ceea ce eu numesc «jocuri de limbaj» (în mare parte sinonime cu «limbaje primitive»), va fi de mare valoare. Acestea vor avea aceeași relație cu limbajul nostru ca și aritmetica primitivă cu aritmetica noastră. Este o greșeală să presupunem că aceste limbaje sunt incomplete. Aritmetica primitivă nu este incompletă, nici măcar cea în care există doar primele cinci numerale; iar aritmetica noastră nu este mai completă. Ar fi, oare, șahul incomplet dacă noi am cunoaște un alt joc care încorporează oarecum șahul? El ar fi pur și simplu un joc diferit."[49] Distanța dintre asemenea strategii pentru identificarea

modului cum apar problemele filozofice și pentru eliminarea acestora și cele ale *Tractatus*-ului, bazate pe utilizarea instrumentelor logicii moderne, este apreciabilă.

Wittgenstein a susținut în mod constant că problemele recunoscute îndeobște drept „filozofice" nu sunt probleme autentice, că spre deosebire de problemele științifice ele nu pot primi soluții și că, prin urmare, va trebui să ne eliberăm de ele. Contrastul dintre căile pe care a încercat el să identifice aceste probleme, să arate că sunt lipsite de sens, în opera lui de tinerețe și în cea mai târzie, este însă evident. Calea propusă în *Tractatus* a fost cea a cercetării formei logice a expresiilor limbajului, formă care „se arată" în simbolism. Problemele filozofice iau naștere în mod sistematic din neînțelegeri ale logicii limbajului, care pot fi puse în evidență prin utilizarea tehnicilor logicii moderne. Apariția și persistența lor este așadar consecința unor greșeli de ordin logic. Îndată ce aceste greșeli sunt identificate, faptul că nu suntem în fața unor probleme autentice devine clar. Iar dacă se poate arăta că ele sunt pseudoprobleme, atunci problemele filozofice își pierd orice rațiune de existență.

Această abordare nu a putut supraviețui acelei schimbări a viziunii asupra limbajului care marchează evoluția gândirii lui Wittgenstein. Pentru autorul *Cercetărilor* fundalul pentru înțelegerea modului cum apar problemele filozofice, văzute drept neliniști, obsesii sau crampe mintale, care semnalează înfundături și blocaje ale gândirii, îl reprezintă descrierea sau imaginarea unei mari varietăți de situații în care limbajul „lucrează", situații în care folosirea expresiilor devine clară, transparentă datorită relației dintre ele și activități ale oamenilor în împrejurări determinate. Problemele filozofice iau naștere, de obicei, atunci când lipsește relația expresiilor limbajului cu anumite contexte de viață și indicațiile pe care le oferă acestea

nu ne sunt la îndemână.[50] Drept urmare, avem impresia că formulările au sens, dar, în realitate, „roțile se învârt în gol". „Dificultatea caracteristică cu care ne confruntăm se datorează faptului că noi folosim limbajul în mod automat, fără să ne gândim la regulile gramaticii. În general, propozițiile pe care suntem tentați să le enunțăm intervin în situații practice. Există însă și un fel diferit în care suntem tentați să enunțăm propoziții. Sunt situțiile când ne aplecăm asupra limbajului, ne îndreptăm în mod conștient atenția spre el. Iar atunci când noi alcătuim propoziții despre care spunem că trebuie să aibă sens, o propoziție de acest gen poate să nu aibă nici o folosire, dar deoarece ea sună ca o propoziție a limbii române o considerăm cu sens. Astfel, de exemplu, noi vorbim de curgerea timpului și socotim că are sens să vorbim despre curgerea lui, potrivit analogiei cu râurile."[51]

Observația importantă aici este aceea că întrebările și problemele filozofice pot lua naștere adesea atunci când expresiile limbajului nu sunt utilizate în situații practice, acele situații în care noi toți am fost deprinși să le utilizăm învățând limbajul. Filozofii își îndreaptă adesea atenția spre expresii, le examinează, pentru a spune așa, într-un vacuum, în afara contextelor în care sunt deprinși oamenii să le folosească. Întrebările socratice din dialogurile lui Platon, „Ce este binele?", „Ce este virtutea?", constituie bune ilustrări ale acestei mișcări pe care o fac filozofii. Numai cel care se întreabă ce este timpul în genere va fi tentat să fie indus în eroare de analogii ca aceea între curgerea unui râu și „curgerea timpului". „«Timpul», ca un substantiv, este ceva teribil de greșit... Discuția despre «curgerea timpului» arată cum iau naștere problemele filozofice. Dificultățile filozofice sunt cauzate de faptul că nu folosim limbajul în mod practic, ci, privind spre el, îl extindem. Alcătuim propoziții și apoi ne întrebăm

ce pot însemna ele. Odată ce devenim conștienți de timp ca substantiv, ne punem întrebări despre creația timpului."[52] Atunci când folosim expresiile limbajului „în mod practic", noi urmăm reguli ale folosirii, pe care le-am învățat fără să fim conștienți de acest lucru. Când filozofăm nu ne mai putem sprijini însă pe asemenea reguli, care conferă sens expresiilor limbajului. Asta înseamnă că limbajul „nu mai lucrează", că „roțile se învârt în gol". Atunci când folosim, în viața practică, expresii care se referă la stările noastre subiective și la cele ale altor persoane noi urmăm regulile folosirii lor în colectivitatea căreia îi aparținem și totul este neproblematic. Dacă întrebăm însă „ce înseamnă" că știm ceva despre stările mintale ale altor persoane, atunci expresiile limbajului nu mai au nici o aderență. În acest caz, lipsesc regulile a căror observare asigură consensul vorbitorilor în folosirea expresiilor limbajului. Filozofii idealiști sau realiști vor putea produce argumente pentru propria lor interpretare a ceea ce înseamnă a ști ceva despre stările mintale ale altor persoane și se vor putea certa fără încetare. Obiectul discuției și controversei îl constituie chestiuni în care nici evoluția cunoașterii noastre despre fapte, nici reguli general acceptate ale folosirii expresiilor nu ne pot oferi indicații. O soluție propriu-zisă nu există. „Realistul care lovește cu piciorul piatra are dreptate să spună că ea este reală, dacă el folosește cuvântul «real» ca opus lui «nonreal». Replica lui răspunde întrebării «Este real sau este o halucinație?», dar nu îl infirmă pe idealist, care nu este împiedicat de obiecția lui. Ei par să fie în continuare în dezacord. Deși solipsistul are dreptate atunci când tratează expresia «mă dor dinții» ca fiind pe un plan diferit față de expresia «Pe el îl dor dinții», enunțul său că are ceva pe care nu-l are nimeni altcineva, ca și cel al aceluia care îl neagă sunt în egală măsură absurde. «Numai experiențele mele sunt

reale.» și «Experiențele oricui sunt reale.» sunt în egală măsură nonsensuri."[53]

Wittgenstein nu mai credea acum, așa cum a crezut atunci când a scris *Tractatus*-ul, că va putea fi găsită o metodă generală pentru identificarea și eliminarea problemelor filozofice. Există o mare varietate de căi pe care ajungem la asemenea probleme. Fiecare caz cere o cercetare separată. În cercetări de acest fel ne poate ajuta, de multe ori, examinarea unor limbaje mai simple, limbaje cum sunt cele ale copiilor sau ale unor triburi primitive. Aceasta deoarece aici regulile folosirii expresiilor sunt mai accesibile privirii. Raportându-se la un limbaj mult mai complicat, filozofii au tendința de a sistematiza regulile folosirii expresiilor, de a privilegia unele folosiri și de a uita de altele. Ei nu țin seama îndeajuns de folosirea fluidă a multor cuvinte și sunt astfel induși în eroare de unele analogii, enunțând regulile în mod greșit.[54]

Nu de puține ori, problemele filozofice și acele impasuri ale gândirii care li se asociază iau naștere din cauza incapacității de a distinge între reguli gramaticale și enunțuri despre fapte.[55] Astfel, dacă enunțuri ale antinomiilor kantiene ale rațiunii ca „Orice substanță compusă, în lume, constă din părți simple și nu există nicăieri absolut nimic decât simplul sau ceea ce este compus din simplu." și „Nici un lucru compus, în lume, nu constă din părți simple și nu există nicăieri absolut nimic simplu în lume." vor fi percepute drept ceea ce sunt, adică drept reguli gramaticale a două limbaje diferite, atunci antinomia va dispărea. Examinând expresii ale limbajului în afara contextelor în care sunt ele folosite, filozofii pot ajunge la reprezentări ciudate, în esență inadecvate, despre regulile gramaticale. Sunt reprezentări care îi pot duce la dificultăți în gândire, acele dificultăți pe care Wittgenstein le compară cu crampele musculare.

Modul în care confuzia dintre enunțuri despre fapte și reguli ale folosirii anumitor expresii, reguli care variază de la un limbaj la altul, poate genera probleme fără soluție, impasuri chinuitoare ale gândirii, este ilustrat și de situații care survin în știință. Istoria științei este instructivă, între altele, pentru că ea ne arată cum pot fi depășite asemenea impasuri. „Uneori, un limbaj științific produce o obsesie, iar un nou limbaj ne îndepărtează de ea. Când dinamica a înflorit pentru prima dată, ea a dat naștere unor obsesii care par acum învechite. Ceva poate juca un rol predominant în limbajul nostru și apoi să fie dintr-odată îndepărtat din știință; de exemplu, cuvântul «Pământ» și-a pierdut însemnătatea în noua notație copernicană. În timp ce vechea notație a conferit Pământului o poziție unică, noua notație a pus o mulțime de planete pe același plan. Orice obsesie care ia naștere din poziția unică a ceva în limbajul nostru încetează de îndată ce apare un alt limbaj, care pune acel lucru pe același plan cu altele. Când exista doar o dinamică, filozofii s-au întrebat cum pot reduce totul la un mecanism și au devenit obsedați. Odată cu descoperirea mai multor dinamici obsesia a dispărut."[56]

Mai târziu, Wittgenstein va relua aceste observații cu privire la modul cum putem scăpa de crampe ale gândirii care ne chinuie, de probleme despre care tindem să credem că trebuie să aibă o soluție, dar, de fapt, nu au nici o soluție. Un fost student al lui a relatat despre o discuție cu Wittgenstein într-un grup de prieteni. Wittgenstein a pornit de la afirmația Sf. Augustin că știe ce este timpul atunci când nimeni nu-l întreabă, dar nu poate da un răspuns atunci când este întrebat, și a apreciat că această situație este tipică. Știm să folosim diferite cuvinte în împrejurările obișnuite ale vieții, dar intrăm adesea în impas atunci când suntem solicitați să dăm răspuns la o întrebare de tipul „Ce este x?", „Care este semnificația

cuvântului x?". Putem încerca să dăm definiții, dar acestea se bazează pe diferite criterii care intră adesea în conflict. Întrebarea la care nu reușim să dăm un răspuns satisfăcător devine iritantă, chiar chinuitoare. Care este remediul? Wittgenstein a susținut că acest remediu i-a fost sugerat de fizicianul german Hertz. Într-un pasaj din introducerea cunoscutei sale cărți despre principiile mecanicii, Hertz prezintă impasul la care s-a ajuns în această știință atunci când atenția s-a concentrat asupra unor întrebări de tipul „Ce este x?" și propune o cale pentru depășirea lor. „Pentru simbolurile «forță» și «electricitate» s-au acumulat mai multe relații decât cele care sunt pe deplin compatibile reciproc; acest lucru îl resimțim drept obscur, cerem clarificare și ne exprimăm dorința noastră neclară prin întrebarea noastră neclară cu privire la esența forței și a electricității. Dar, în mod evident, întrebarea induce în eroare cu privire la răspunsul care se așteaptă la ea. Un răspuns satisfăcător poate ea să primească nu prin cunoașterea unor relații și conexiuni noi și mai numeroase, ci prin înlăturarea contradicțiilor dintre cele existente, eventual prin reducerea numărului relațiilor. Dacă aceste contradicții dureroase sunt înlăturate, atunci întrebarea cu privire la esență nu primește, de fapt, răspuns, dar mintea, care nu mai este chinuită, încetează să pună întrebarea neîndreptățită pentru ea."[57] Wittgenstein spunea că acest pasaj din Hertz i se pare că rezumă situația în care ne găsim în filozofie.[58]

Reluând o temă a lecțiilor sale, Wittgenstein explica cum înțelege el sugestia lui Hertz privitoare la înlăturarea crampelor mintale produse de întrebări de tipul „Ce este x?". Un copil este în încurcătură dacă i se arată că un anumit cuvânt are două semnificații diferite. El credea până atunci că are un răspuns la întrebarea „Care este semnificația cuvântului x?" și acum constată că există două care sunt

în contradicție. Îl putem ajuta să iasă din această încurcătură indicându-i și alte folosiri ale cuvântului. Cu timpul, el își va da seama că întrebarea „Care este semnificația cuvântului x?" nu are sens. Este recomandabil să ne întrebăm care este *folosirea* unui anumit termen, și nu *semnificația* lui, deoarece expresia „semnificație" poate sugera că termenul stă pentru un anumit obiect. Wittgenstein admitea că afirmația „În multe cazuri este recomandabil să ne interesăm de folosirea, și nu de semnificația unui termen" nu este mai mult decât un slogan. Iar orice slogan riscă să fie înțeles drept o teză generală. Cu toate acestea, în munca filozofică nu ne putem lipsi de slogane. „Uneori sloganul este ridiculizat, alteori susținut; în ambele cazuri, după părerea lui (a lui Wittgenstein – n.m., M.F.), în mod greșit. Dacă facem filozofie este firesc că trebuie să ajungem la anumite genuri de pași, care sunt recomandabili. Cercetările filozofice sunt obositoare, grele și scapă memoriei. Sloganele sunt ușoare și se înfig în memorie." Orice cercetare filozofică autentică privește o situație particulară și poate oferi doar clarificări locale. Ea nu poate fi înlocuită de slogane. Sloganele rămân însă utile în măsura în care prin ele este indicată o anumită orientare a gândirii. „Dacă *folosirea* sloganului pleacă, dar sloganul rămâne, el este ridicol."[59]

6. Tranziția

„Wittgenstein I și Wittgenstein II" este o formulă retorică. Abstracție făcând de însușirea sau de respingerea ei, am încercat să arăt că trecerea de la *Tractatus* la *Cercetări* marchează nu o dezvoltare mai mult sau mai puțin continuă pe aceleași căi ale gândirii, ci o schimbare fundamentală a orientării ei. Nu voi susține că acesta este un

caz unic, fără precedent, în istoria filozofiei, chiar dacă par să existe bune temeiuri pentru o asemenea presupunere. Afirmația că la începutul anilor '30 a survenit o schimbare în orientarea gândirii lui Wittgenstein este făcută cu rezerva, formulată mai sus, că nu se poate vorbi de o filozofie târzie în felul în care se poate vorbi de filozofia *Tractatus*-ului. Afirmația mea nu va fi afectată nici de recunoașterea unor schimbări notabile ale gândirii lui Wittgenstein în perioada care a urmat scrierii primei părți a *Cercetărilor*.

În mod firesc, se pune întrebarea când s-a produs trecerea de la filozofia de tinerețe la cea mai târzie. Este o întrebare la care importanți comentatori au formulat răspunsuri diferite. G. P. Baker și P. M. S. Hacker susțin că schimbarea este vizibilă deja în *Gramatica filozofică*, un text a cărui sursă principală o constituie manunscrisul mai cuprinzător produs de Wittgenstein în anii 1932-1933. Editorul, Rush Rhees, aprecia că însemnările pe care le-a publicat sub acest titlu au fost puse pe hârtie mai devreme sau în același timp cu dictarea *Caietului albastru*, în anul 1933. Joachim Schulte crede că schimbarea se conturează clar abia în prima parte a *Cercetărilor*, care a fost scrisă în toamna anului 1936. Părerea lui este că însemnările anterioare ale lui Wittgenstein, exprimările reținute de cei care i-au frecventat lecțiile, ca și notele lui Waismann, reprezintă, în principal, încercări de a completa, dezvolta și clarifica poziții ale *Tractatus*-ului. „Despre o filozofie cu totul diferită poate fi tot atât de puțin vorba, ca și de o respingere radicală a ideilor primei cărți. Wittgenstein trece, ce-i drept, la autocritică, dar aceasta rămâne în mod evident în cadrele filozofiei *Tractatus*-ului."[60] La începutul anilor '30, ideile lui Wittgenstein s-ar fi schimbat treptat, dar abia după 1935 a avut loc o restructurare radicală. Au fost formulate și alte puncte de vedere.[60a]

În cele de mai sus, am caracterizat relația dintre filozofia de tinerețe și filozofia mai târzie a lui Wittgenstein ca o schimbare în stilul gândirii, în înțelegerea limbajului și a căilor pe care pot fi obținute clarificări, precum și cu referire la identificarea surselor problemelor filozofice și la eliminarea acestora. Este o caracterizare care oferă puncte de sprijin pentru unele precizări asupra modului cum s-a desfășurat trecerea și a perioadei de timp în care s-a produs ea.[61]

Schimbarea orientării gândirii, a căilor și metodelor pe care și prin care Wittgenstein a căutat clarificări va putea fi percepută de cititorul avizat comparând pasaje din *Cercetări* nu numai cu textul *Tractatus*-ului, ci și cu însemnări și exprimări orale ale lui Wittgenstein din anii 1929-1931, cum sunt textul publicat sub titlul *Observații filozofice*, conferința despre etică, discuțiile cu Schlick și Waismann sau lecțiile de la Cambridge, care debutează în ianuarie 1930. Schimbarea însăși va putea fi caracterizată drept o trecere de la „clarificarea logică a gândurilor" la „cercetări gramaticale".[62]

Prima observație care se poate face este că indicii clare ale schimbării orientării gândirii nu apar în primii ani după reluarea activității filozofice. Fără îndoială că în ceea ce a scris și a spus Wittgenstein în acești ani pot fi găsite multe elemente noi – teme, probleme, concepte – în raport cu textul *Tractatus*-ului. Nimeni nu va contesta acest lucru. Întrebarea este însă alta. Cercetarea întreprinsă în *Tractatus* urmărea să determine dinăuntru în ce constă esența limbajului, în particular forma generală a propoziției, pentru a stabili limitele a ceea ce se poate spune, indicând, în același timp, dincolo de aceste limite, domeniul a ceea ce „se arată". Iar metoda cercetării este, în principal, cea a analizei logice a limbajului. Au loc, în aceste privințe, schimbări esențiale în primii ani?

În conferința despre etică, al cărei manuscris datează din toamna anului 1929, Wittgenstein va da o reformulare populară distincției *Tractatus*-ului dintre ceea ce se poate spune și ceea ce se arată. În discuțiile sale cu Schlick și Waismann, în decembrie 1929, el insista asupra deosebirii dintre enunțuri ale fizicii și enunțuri ale logicii și sublinia că nu există enunțuri sintetice *a priori*. Acele enunțuri care nu descriu stări de lucruri și nu reprezintă tautologii le califica, la fel ca în *Tractatus*, drept „nonsensuri". Ele ilustrează ceea ce numește acum „alergarea spre granița limbajului". Enunțurile eticii sunt exemplare în acest sens. „Alergarea" însăși indică cât de puternică este tendința oamenilor care gândesc asupra naturii și sensului existenței de a spune ceva „ce nu se poate spune"[63]. Wittgenstein accepta drept neproblematic conceptul semnificației și sublinia însemnătatea precizării semnificației expresiei limbajului. El afirma, în spiritul *Tractatus*-ului, că limbajul nostru este în ordine „de îndată ce îi înțelegem sintaxa"[64]. Acelorași interlocutori le va spune, în ianuarie 1930, că o *propoziție* descrie întotdeauna ceea ce poate fi și altfel, adică este contingent, că nu există, prin urmare, propoziții logice. În decembrie 1930, reia tema și susține că „binele", ca valoare, nu are nici o relație cu lumea faptelor. Nu este posibil și nici recomandabil să încercăm să explicăm de ce este „bun" ceva. În opoziție cu Schlick, care scria despre etică și despre sensul vieții, Wittgenstein afirma că el preferă să spună că ceva este „bun" fiindcă o poruncește Dumnezeu, în loc să spună că Dumnezeu vrea „binele" fiindcă acesta este „bun". „Cred că prima concepție este cea mai adâncă: bun este ceea ce poruncește Dumnezeu. Căci ea taie calea oricărei explicații «de ce» este bun..." Tot așa explicația unei opere de artă, de exemplu, a unei sonate de Beethoven, trebuie să fie respinsă, nu fiindcă nu este adecvată, ci fiindcă este o *explicație*. „Etica nu poate

fi propovăduită. Dacă i-aș putea explica altuia, printr-o teorie, esența eticului, atunci eticul nu ar avea nici o valoare." Modificând o sentință a lui Schopenhauer, Wittgenstein spunea: „A predica morala este greu, a o întemeia este imposibil."[65] Toate acestea sunt teme și concluzii ale *Tractatus*-ului.

Ele domină și în *Observațiile filozofice*. Aici analiza logică este caracterizată drept principalul instrument al clarificării gramaticii expresiilor limbajului. Obiectul clarificării sunt propoziții separate. Multe întrebări și răspunsuri din text privesc clarificarea semnificației unor cuvinte. Se vorbește despre „folosirea corectă" a cuvintelor. Filozofii păcătuiesc în această privință. „La întrebarea dacă filozofii au spus până acuma întotdeauna nonsensuri s-ar putea răspunde: nu, ei nu au observat însă că folosesc un cuvânt în sensuri cu totul diferite."[66] *Propoziția* va fi caracterizată, ca și în *Tractatus*, drept acea expresie a limbajului care este fie adevărată, fie falsă. „Propoziția, ipoteza sunt legate cu realitatea mai mult sau mai puțin liber. În cazul extrem, nu mai există legătură, realitatea poate face ce vrea fără a ajunge în conflict cu propoziția: atunci propoziția, ipoteza sunt lipsite de sens!"[67] Limbajul va fi caracterizat drept totalitatea propozițiilor care descriu realitatea. „Limbaj *înseamnă* întregul propoziției. S-ar putea spune: propoziția este acel lucru asupra căruia pot fi aplicate funcțiile de adevăr."[68] Multe analize sunt consacrate unor distincții conceptuale cum sunt cele dintre enunțuri care descriu date senzoriale și propoziții care descriu stări reale, dintre enunțurile limbajului „fenomenologic" și ale limbajului comun, dintre propoziții cu sens și nonsensuri, modalităților de a stabili sensul unei propoziții care descrie realitatea. Sensul unei propoziții este dat de modul cum se decide asupra adevărului sau falsității ei. Înțelegem propoziția dacă știm acest lucru. „În acord cu principiul meu,

două ipoteze trebuie să fie, potrivit sensului lor, identice dacă orice experiență *posibilă* care o confirmă pe prima o confirmă și pe a doua. Dacă, prin urmare, nu poate fi gândită nici o decizie între ele prin experiență."[69] Stilul gândirii, în aceste însemnări, contrastează puternic cu cel al filozofiei mai târzii. Wittgenstein întreprinde analize și formulează concluzii pe care nu ezită să le numească „principii". Temele și demersurile lui se aseamănă destul de mult cu cele ale lui Russell sau ale membrilor Cercului de la Viena. Nu este de mirare că Wittgenstein a văzut atunci în aceștia interlocutori, parteneri interesanți de discuție, ceea ce nu va mai fi cazul mai târziu. Transmițându-i lui Russell textul *Observațiilor filozofice*, în aprilie 1930, Wittgenstein a discutat cinci zile cu acesta, dându-i explicații.[70] Desigur că nu ar fi făcut asta dacă nu ar fi socotit că problemele lui de atunci sunt în mare măsură și problemele lui Russell.

Indicațiile pe care le-am menționat sunt convergente cu cele pe care le oferă notele luate la lecțiile pe care Wittgenstein le-a ținut la Cambridge în anii 1930-1931. În ele revin adesea teme ale *Tractatus*-ului, de exemplu distincția dintre ceea ce se poate spune și ceea ce se arată: „Limbajul este legat de realitate în măsura în care o reprezintă, dar această legătură nu poate fi stabilită prin limbaj și explicată prin limbaj."[71] Punctul de vedere al *Tractatus*-ului cu privire la ceea ce este o contribuție filozofică va fi exprimat astfel: „Ceea ce facem, în realitate, este să punem în ordine conceptele noastre și să facem clar ceea ce se poate într-adevăr spune despre lume."[72] Ca și în însemnările sale filozofice, și în discuțiile cu Schlick și Waismann Wittgenstein formulează în lecțiile sale din această perioadă întrebări ca „Ce este propoziția?", „Ce este limbajul?", „Care este deosebirea dintre propoziții care descriu experiențe nemijlocite și ipoteze?", „În ce

constă semnificația unei propoziții?". Iar în cele mai multe cazuri răspunsurile sunt foarte apropiate de cele pe care le întâlnim în *Observațiile filozofice* sau în notele lui Waismann.[73] Acestea sunt genul de răspunsuri pe care Wittgenstein le va numi mai târziu „dogmatice". Nu despre toate se va pronunța însă în acest fel. Ray Monk menționează o reflecție a sa despre principiul determinării semnificației enunțurilor prin indicarea metodei verificării lor, reflecție prilejuită de o discuție la Clubul de științe morale din Cambridge: „Mai de mult, obișnuiam să spun că pentru a clarifica cum trebuie să fie folosită o propoziție trebuie să ne întrebăm: «Cum voi verifica o asemenea informație?» Dar acesta este doar *un drum posibil* pentru a clarifica folosirea unui cuvânt sau a unei propoziții. O altă întrebare cu sens ar fi bunăoară: «Cum este învățat acest cuvânt?» Dar unii au transformat acest îndemn de a întreba cu privire la verificare ca și cum aș fi formulat o teorie a semnificației." Wittgenstein îi avea în vedere, evident, pe empiriștii logici. Datorită schimbării care survenise în modul său de a gândi, el nu mai putea recunoaște responsabilitatea pe care a avut-o în formularea acestei teze filozofice, prin afirmații lipsite de echivoc pe care le-a făcut în discuții cu membri ai Cercului. Monk observă, cred eu, pe bună dreptate: „În ciuda dezmințirii sale de mai târziu, Wittgenstein a formulat în 1930 acest principiu – în convorbirile sale cu Schlick și Waismann, în «tezele» pe care le-a dictat lui Waismann, ca și în caietele lui de însemnări – tot atât de dogmatic ca și Cercul de la Viena sau Ayer: «*Sensul unei propoziții este modul ei de verificare*.»"[74]

De fapt, în primii ani după reluarea activității filozofice, Wittgenstein nu a ezitat să formuleze teze bazate pe argumente principiale. Mai mult, aceste teze nu au mai fost calificate, ca cele din *Tractatus*, drept nonsensuri care

sunt importante doar prin ceea ce se arată în ele. De altfel, dacă Wittgenstein nu ar fi crezut, în acei ani, în posibilitatea de a practica filozofia într-un stil argumentativ, el nu ar fi acceptat propunerea de a pregăti, în colaborare cu Waismann, o carte cu titlul *Logică, limbaj, filozofie*. Renunțarea la acest proiect, după 1932, mi se pare un indiciu, între multe altele, al desprinderii sale de acele presupoziții care i-au susținut și orientat până atunci gândirea.

Desprinderea s-a realizat treptat. În acest sens, mi se pare îndreptățit să se vorbească de o fază de tranziție în dezvoltarea ideilor lui Wittgenstein. Vorbind de „o tranziție" nu am în vedere conștiința faptului că *Tractatus*-ul necesită revizuiri (în noiembrie 1931, Wittgenstein îi scria lui Schlick că nu este mulțumit cu foarte multe „formulări" din această scriere), ci prefigurarea treptată a unor motive caracteristice pentru filozofia lui mai târzie.

Cunoscutul filozof englez Alfred Ayer relata că în 1932, când l-a cunoscut pe Wittgenstein și a discutat cu el la Cambridge, a avut impresia că poziția acestuia era în esență cea din *Tractatus*.[75] Atât el cât și alți interlocutori ai lui Wittgenstein, care nu făceau parte din cercul prietenilor apropiați, au avut bune temeiuri pentru asemenea presupuneri. Totuși, unele din însemnările și din exprimările sale orale din primii ani după reîntoarcerea la Cambridge nu se mai integrează stilului de gândire care marchează filozofia lui de tinerețe. Bunăoară, în *Observațiile filozofice*, autorul explorează diferite căi pe care iau naștere nonsensurile de care este plină filozofia. El își notează: „Cele mai rele greșeli filozofice iau naștere întotdeauna atunci când vrem să aplicăm limbajul nostru obișnuit – limbajul fizicalist – în domeniul a ceea ce este dat în mod nemijlocit."[76] Este o abordare care contrastează cu abordarea *Tractatus*-ului, potrivit căruia nonsensurile pot fi recunoscute și înlăturate considerând, pur și simplu,

forma logică a propoziției. Ceea ce este mai bine pus în evidență dacă acest pasaj va fi corelat cu unul care îl precedă: „De ce este filozofia așa de complicată? Căci ea ar trebui să fie *cu totul* simplă. – Filozofia desface nodurile din gândirea noastră, pe care noi le-am făcut într-un mod nechibzuit; pentru aceasta, ea trebuie să facă mișcări tot atât de complicate cum sunt aceste noduri. Deși *rezultatul* filozofiei este simplu, nu poate fi tot așa și metoda prin care noi ajungem la el."[77] „Metoda filozofiei", caracterizată în acest fel, nu mai este cea a *Tractatus*-ului. Iar notele luate la lecțiile din anul universitar 1931-1932 conțin alături de considerații cu privire la propoziție, semnificație, judecăți empirice și *a priori*, limbaj și realitate următoarea observație surprinzătoare: „Stau, oare, cuvinte ca «gramatică», «limbaj», «propoziție», «regulă», «calcul», «matematică», «logică» ș.a.m.d. pe un alt plan decât alte cuvinte? Aceste cuvinte sunt cele pe care le discutăm în filozofie, dar nu cuvinte ca «masă», «scaun» ș.a.m.d. Stau cuvintele de acest al doilea gen pe alt plan? Nu!"[78] Ca alternativă la practicarea filozofiei drept „analiză logică a limbajului", la acea practică care îl apropia pe Wittgenstein în primii ani după 1929 de Russell, de empiriștii logici, în genere de stilul de gândire care devenise dominant în mediile profesionale din țările de limbă engleză, este anunțată aici „cercetarea gramaticală", așa cum va fi ea practicată în însemnări reprezentative pentru filozofia mai târzie.

Este o practică filozofică cu totul nouă, ale cărei contururi vor putea fi desprinse deja clar în textele *Gramaticii filozofice*, ale *Caietului albastru* și în notele luate la lecțiile din anii 1933-1935. Aici Wittgenstein revine în mod insistent la observația că modul cum a tratat înainte concepte ca semnificație, propoziție, regulă sau logică își are originea „într-o filozofie primitivă a limbajului". Descrierea

limbajului prin raportare la asemenea noțiuni, pe care Wittgenstein le numește acum „supranoțiuni" sau „supraconcepte", este descrierea a ceva mult mai simplu decât este în realitate limbajul nostru. În supoziția consacrată într-o istorie îndelungată a cultivării gândirii pure, supoziția că înțelegerea a ceea ce este limbajul, gândirea, cunoașterea, a ceea ce este binele sau virtutea reprezintă o pătrundere spre esențe situate dincolo de orizontul experienței curente, Wittgenstein vede trăsătura distinctivă a tradiției filozofice occidentale de care el se desparte acum. La această tradiție, el se raportează adesea amintindu-și nu de Frege, de Russell sau de *Tractatus*, ci de cei care stau la începuturile ei, de Socrate și de Platon.

În *Caietul albastru* această temă se profilează clar. Pornirea filozofilor de a aprecia faptul că termeni ca *timp* sau *cunoaștere* au, ca și cuvintele obișnuite, folosiri dintre cele mai diferite drept un „neajuns" este comparată cu afirmația cuiva „că lumina lămpii mele de citit nu este lumină adevărată pentru că nu are o graniță netă". Insistența lui Socrate de a ridica termenul cunoaștere la rangul de „supranoțiune", printr-o definiție, este comentată astfel: „Așa cum se pune problema s-ar părea că este ceva greșit în folosirea obișnuită a cuvântului «cunoaștere». Se pare că noi nu știm ce înseamnă el și că, prin urmare, poate, nu avem nici un drept să-l folosim."[79] În acei ani, Wittgenstein îi spunea lui Drury: „M-a nedumerit că Socrate este socotit un mare filozof. Căci atunci când Socrate întreabă care este semnificația unui cuvânt, iar oamenii îi dau exemple asupra modului cum este folosit cuvântul, el nu este mulțumit și dorește să i se dea o definiție univocă. Acum dacă cineva îmi arată cum este folosit un cuvânt și diferitele lui semnificații, acesta este tocmai genul de răspuns pe care îl doresc."[80] Wittgenstein obișnuia să-și caracterizeze propriul demers filozofic ca fiind opus celui

al lui Socrate, care își îndeamnă insistent interlocutorii să caute generalul, principiile. Tot ce a scris și a spus Wittgenstein de acum înainte constituie o sforțare neconteniă de a se desprinde pe sine și pe cei capabili să-l urmeze de iluzia puternică și persistentă că există o esență a limbajului și a gândirii, a cărei pătrundere ar trebui să constituie țelul ultim al celor care practică filozofia.[81] Abia prin eforturi susținute de a „cuprinde cu privirea" funcționarea limbajului, prin descrierea și imaginarea unei mari varietăți de situații în care expresiile limbajului capătă sens, se vor putea face pași în această direcție, se va putea înțelege astfel cum iau naștere probleme pentru care nu putem găsi o soluție cât de cât satisfăcătoare, cum ne putem elibera de tirania pe care o exercită ele asupra minții unei anumite categorii de intelectuali, câștigând acele clarificări în care el a văzut țelul ultim al tuturor străduințelor de ordin filozofic.

Atunci când a revenit la preocupări filozofice, Wittgenstein părea să fi crezut, mai departe, că prin realizările logicii moderne cercetarea filozofică a căpătat o metodă care o pune, pentru prima dată, pe o bază sigură. Epoca romantică a filozofiei, o epocă de încercări aventuroase, de mari inițiative cu rezultate întotdeauna contestate, s-a încheiat. Grandoarea întreprinderii se pierde, ce-i drept, dar se câștigă ceva esențial în privința stabilității și a consensului. Filozofia se apropie astfel, sub acest aspect, de științele cel mai bine asigurate. Filozofii încetează să fie „mari", dar devin „îndemânatici". În toamna anului 1930, Wittgenstein își începea lecțiile cu câteva exprimări memorabile în această privință: „Nimbul filozofiei s-a pierdut căci acum avem o metodă a filozofiei și putem vorbi de filozofi *îndemânatici*. Să considerăm deosebirea dintre alchimie și chimie: chimia are o metodă și putem vorbi de chimiști îndemânatici. Dar de îndată ce s-a găsit o

metodă, posibilitățile expresiei personalității sunt limitate. În epoca noastră există tendința de a reduce asemenea posibilități, iar acest lucru este caracteristic pentru o perioadă de declin cultural sau fără cultură. Asta nu înseamnă neapărat că un om mare este într-o asemenea epocă mai puțin mare, dar filozofia este redusă astăzi la o chestiune de îndemânare și nimbul filozofiei dispare."[82] Aceste exprimări programatice sunt coroborate de relatări ale unor persoane care i-au fost apropiate lui Wittgenstein.

Într-o convorbire din anul 1930, Wittgenstein a răspuns astfel sugestiei lui Drury că gândirea lui a ajuns într-un punct stabil: „Da, am ajuns într-adevăr într-un loc de odihnă. Știu că metoda mea este corectă. Tatăl meu a fost un om de afaceri, eu sunt de asemenea un om de afaceri: doresc ca filozofia mea să fie ca și afacerile, să rezolve ceva, să pună ceva în ordine."[83] Potrivit lui Desmond Lee, Wittgenstein s-a exprimat într-o discuție în aceiași termeni ca și în prima sa lecție, adăugând: „Descoperirea unei metode poate cere geniu, dar atunci când metoda a fost găsită nu se cere mai mult decât îndemânare. (Wittgenstein nu subaprecia îndemânarea, dar credea că ea este o calitate comună în raport cu geniul.) Astfel, astăzi, filozofia și-a găsit metoda. (Nu există nici o îndoială că a avut în vedere acest lucru atunci când a scris, în *Tractatus*, că «a rezolvat problemele în mod definitiv».)"[84] Exprimări asemănătoare au fost menționate și de George Moore, în relatarea lui cu privire la lecțiile lui Wittgenstein din anul academic 1930-1931. În trecut, spunea Wittgenstein, au existat filozofi mari, de acum înainte vor exista doar filozofi îndemânatici. Ceea ce nu înseamnă că îndemânarea este lipsită de importanță și ușor de dobândit. Cercetarea filozofică, așa cum o practică el, are în comun trei lucruri cu ceea ce a fost numit în mod tradițional *filozofie*: (1) temele ei sunt foarte generale; (2) cercetarea este fundamentală,

atât pentru viața comună, cât și pentru știință; (3) ea este independentă de rezultatele speciale ale științei.[85]

După ce acest stil de gândire care distinge filozofia lui târzie a căpătat contururi clare, Wittgenstein nu a mai formulat considerații de acest gen. Socotind că unicul obiectiv al cercetărilor filozofice este să aducă clarificări prin contribuția lor la mai buna înțelegere a modului cum funcționează limbajul nostru, el aprecia că în asemenea cercetări pot fi utilizate diferite metode; nu există o metodă unică sau privilegiată. Wittgenstein nu mai credea, așadar, că în filozofie pot fi obținute rezultate pur și simplu prin mânuirea cu îndemânare a unei metode, că filozofii pot fi îndemânatici așa cum sunt chimiștii îndemânatici. Obținerea unor clarificări prin activități cum sunt imaginarea jocurilor de limbaj care se asociază diferitelor situații de viață și activități oferă, credea el acum, posibilități de exprimare a personalității, este adevărat foarte diferite de cele pe care le oferea marea tradiție a metafizicii speculative, dar tot atât de generoase. Dacă comparăm scrierile mai târzii ale lui Wittgenstein cu ceea ce reprezintă nota dominantă a filozofiei profesionale, îndeosebi în țări de limbă engleză, în vremea lui ca și mai aproape de noi, s-ar putea spune că în ele filozofia ni se înfățișează considerabil mai imaginativă și, în acest sens, mai ambițioasă. Ambițioasă însă într-un cu totul alt fel decât a fost ea în marile sisteme de metafizică speculativă. Drury povestește că odată, în anul 1936, Wittgenstein i-a citat cu multă însuflețire un pasaj din Lessing: „Dacă Dumnezeu ar ține în mâna sa dreaptă toate adevărurile, iar în cea stângă doar năzuința neobosită spre adevăr, chiar dacă cu adaosul că voi greși continuu și pe vecie, și mi-ar spune «Alege!», eu aș cădea cu umilință în fața stângii și aș spune: Încuviințează, Părinte! Adevărul pur este doar pentru tine." În Lessing, pasajul care îl precedă pe acesta

sună astfel: „Nu adevărul în a cărui posesie este sau crede că este cineva, ci străduința sinceră de a se apropia de adevăr face valoarea omului. Căci nu prin posesie, ci prin cercetarea adevărului se amplifică puterile sale, ceea ce constituie desăvârșirea lui crescândă. Posesia îl face fără grijă, leneș, mândru."[86] Nu este greu să înțelegem însuflețirea lui Wittgenstein. Căci cuvintele lui Lessing exprimă bine semnul sub care stă gândirea lui târzie.

NOTE

1 Pentru amănunte, vezi studiul „O viață de erou?".
2 Se apreciază, astăzi, că ele însumează între 20 000 și 30 000 de pagini.
3 Informații cu privire la istoria producerii acestui text pot fi găsite în „Nota istorică" la L. Wittgenstein, *Cercetări filozofice*, Humanitas, București, 2004.
4 W. Stegmüller, *Hauptströmmungen der Gegenwartsphilosophie*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1978, p. 524. Autorul socotește că „lipsa de menajamente cu care el (Wittgenstein – n.m., M.F.) a distrus întreaga sa filozofie timpurie este un eveniment istorico-filozofic unic". O asemenea apreciere echivalează cu contestarea existenței oricăror elemente semnificative de continuitate în dezvoltarea gândirii lui Wittgenstein.
5 *Ibidem*, p. 562.
6 G. H. von Wright, „A Biographical Sketch", în (ed.) F. A. Flowers III, *Portraits of Wittgenstein*, vol. I, Thoemmes Press, Bristol, 1999, p. 72.
7 R. Rhees, „The Philosophy of Wittgenstein", în *Discussions on Wittgenstein*, Routledge & Kegan Paul, London, 1970, p. 47.
8 G. H. von Wright, *op. cit.*, p. 73.
9 Vezi, N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein. Ein Erinnerungsbuch*, Oldenburg Verlag, München, p. 89.

9a Kenny argumentează, în ultimul capitol al cărții sale, în favoarea „unității filozofiei lui Wittgenstein". El scrie că „acordul" pozițiilor *Tractatus*-ului și ale *Cercetărilor* are o greutate tot atât de mare ca și „deosebirile" dintre ele. Kenny susține această concluzie cu referire îndeosebi la ceea ce numește „constanța concepției sale generale despre filozofie". (Vezi A. Kenny, *Wittgenstein*, Suhrkamp Verlag, în special pp. 266-270.)

10 R. Haller, „War Wittgenstein ein Neopositivist?", în R. Haller, *Fragen zu Wittgenstein und Aufsätze zur österreichischen Philosophie*, Editions Rodopi, Amsterdam, 1986, p. 206.

11 Vezi *Grenzen der Sprache – Grenzen der Welt. Franz Kreuzer in Gespräch mit Rudolf Haller*, Franz Deuticke Verlagsgesselschaft, Wien, 1982, p. 60.

12 „J. Schulte in Gespräch mit Dieter Mersch", în (Hg.) D. Mersch, *Gespräche über Wittgenstein*, Passajen Verlag, Wien, 1991, pp. 103-104.

13 Ch. Bezzel, *Wittgenstein zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 1988, p. 18.

14 *Ibidem*, p. 129.

15 L. Wittgenstein, *Vorlesungen 1930-1935*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989, pp. 47-48.

16 *Ibidem*, p. 63. Există o apropiere între această analogie și cea pe care o întâlnim în *Caietul albastru*: „Să ne imaginăm că trebuie să aranjăm cărțile unei biblioteci. Atunci când începem, cărțile zac claie peste grămadă pe podea. [...] Unele dintre cele mai mari realizări în filozofie pot fi comparate doar cu a lua de pe jos unele cărți, ce păreau să țină unele de altele, și de a le așeza pe rafturi diferite; în ceea ce privește poziția lor nimic nu e definitiv în afară de faptul că ele nu stau una lângă alta. Într-un asemenea caz, privitorul care nu știe cât de grea este sarcina ar putea foarte bine să creadă că nu s-a realizat absolut nimic." (L. Wittgenstein, *Caietul albastru*, ediția a doua, traducere de M. Dumitru, M. Flonta, A.-P. Iliescu, Humanitas, București, 2005, pp. 110-111.)

17 *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932-1935*, Edited by Alice Ambrose, Prometheus Books, New York, 1979, pp. 27-28.

18 M. O'C. Drury, „Conversations with Wittgenstein", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. III, ed. cit., p. 240.

19 B. Russell, *My Philosophical Development*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1959, p. 217.

19a C. H. von Wright, „Einleitung", în C. H. von Wright, *Wittgenstein*, Suhrkamp Verlag, 1990, p. 22.

20 M. Dummet, *Originile filozofiei analitice*, traducere de I. Biriș, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2004, p. 192 și „Interviu cu Fabrice Pataut", în același volum, pp. 229-231, 236.

21 N. Malcolm, *op. cit.*, p. 109.

22 „În istoria filozofiei, (Wittgenstein – n.m., M.F.) este cel care a produs, în stadii diferite ale vieții sale *două* opere clasice (*Tractatus*-ul și *Cercetările filozofice*), care sunt într-adevăr cărți strălucite și profunde din care a doua este însă o combatere a celei dintâi." (N. Malcolm, „Einleitung", în (Hg.) R. Rhees, *Ludwig Wittgenstein. Porträts und Gespräche*, Suhrkamp Verlag, 1992, p. 13.)

23 N. Malcolm, *Wittgenstein. Nothing is Hidden*, Basil Blackwell, Oxford, 1988, p. VII.

24 Supoziția este că „fenomenele familiare – în acest caz propria noastră gândire și propriul nostru limbaj – pot fi explicate numai dacă noi mergem sub ele și descoperim structura lor adâncă și baza ei în realitate". (D. Pears, *The False Prison. A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, vol. II, Clarendon Press, Oxford, 1988, p. 203.) Cei care cred că Wittgenstein ar fi gândit *Tractatus*-ul pornind de la o asemenea supoziție au în vedere și unele pasaje din însemnările lui pregătitoare. Astfel, la 1 iulie 1915, el își nota: „Marea problemă în jurul căreia se învârte tot ceea ce scriu este: există *a priori* o ordine în lume, și dacă da, în ce constă ea?" („Tagebücher 1914-1916", în L. Wittgenstein, *Werkausgabe*, Bd. I, Suhrkamp Verlag, 1984, p. 145.)

25 Iată o caracterizare pe care o dă Wittgenstein „idealului științei" în filozofie: „Filozofii au în mod constant în fața ochilor metoda științelor naturii și sunt tentați în mod irezistibil să pună întrebări și să răspundă la ele în felul științelor naturii. Această tendință este adevărata sursă a metafizicii și îl conduce pe filozof într-un întuneric complet. Aș vrea să spun aici că treaba noastră nu poate fi niciodată aceea de a reduce ceva la altceva sau de a explica ceva. Filozofia *este* într-adevăr «pur descriptivă»." (*Caietul albastru*, p. 59.)

26 D. Pears, *op. cit.*, p. 200.

27 P. Engelmann, *Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begenungen*, Oldenburg Verlag, München, 1970, p. 94.

28 Vezi A. Ambrose, „Ludwig Wittgenstein. A Portrait", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. II, p. 209.
29 St. Toulmin răspunzând întrebărilor lui Mersh, în (Hg.) D. Mersh, *Gespräche über Wittgenstein*, p. 75.
30 J. Schulte, *Wittgenstein. Eine Einführung*, Reclam, Stuttgart, 1989, pp. 47-56.
31 W. W. Bartley, *Wittgenstein, ein Leben*, Siedler Taschenbücher, München, 1999, p. 130.
32 Vezi R. Rhees, „Nachwort", în (Hg.) R. Rhees, *op. cit.*, p. 274. Rhėes asociază această reacţie a lui Wittgenstein cu una dintre însemnările lui din anul 1931: „Filozoful nu este cetăţean al unei comunităţi de gândire. Asta este ceea ce îl face filozof."
33 N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein. Ein Erinnerungsbuch*, pp. 117-118.
34 Pentru dezvoltări, vezi studiul „*Tractatus*-ul şi sfârşitul filozofiei", îndeosebi capitolele „Ce este ontologia «Tractatus»-ului?", „Ce se poate spune?".
35 R. Rorty, „Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache", în (Hg.) Br. McGuiness, *Der Löwe spricht... wir können ihn nicht verstehen*, Suhrkamp Verlag, 1991, p. 76.
36 *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Werkausgabe, Bd. III, Suhrkamp Verlag, 1984, p. 183.
37 *Ibidem*, pp. 183-184. Iată şi un pasaj pe care îl găsim în lecţiile lui Wittgenstein din anii 1934-1935: „În nici una dintre problemele pe care le discutăm nu am vreo opinie; şi dacă aş avea una, iar ea ar fi în dezacord cu una din opiniile voastre, aş renunţa de îndată la ea de dragul argumentului, deoarece ea nu ar avea nici o importanţă pentru discuţia noastră. Noi ne mişcăm în mod constant într-un domeniu în care avem toţi aceeaşi opinie. Tot ce vă pot da este o metodă; nu pot să vă transmit un adevăr nou." (*Wittgenstein's Lectures 1932-1935*, p. 97.) Când tânărul filozof John Wisdom i-a vorbit odată lui Wittgenstein despre o convorbire în care argumentele sale nu au produs efectul aşteptat, acesta a observat: „Poate aţi făcut greşeala de a nega ceea ce spunea." Wittgenstein l-a asigurat că „nu susţine opinii în filozofie", că „nu *soluţionează* probleme filozofice, ci le *dizolvă*". (J. Wisdom, „Ludwig Wittgenstein, 1934-1937", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. 2, p. 274.)
38 „A fost ideea lui Frege că anumite cuvinte sunt unice, stau pe o treaptă diferită în raport cu altele, de exemplu, «cuvânt»,

«propoziție», «lume». Și eu am crezut odată că anumite cuvinte pot fi distinse potrivit importanței lor filozofice: «gramatică», «logică», «matematică». Doresc să distrug această aparență a importanței lor." (*Wittgenstein's Lectures*, p. 13.)

39 *Ibidem*, p. 29.

40 *Ibidem*, p. 31.

41 „Atunci când vorbește.despre învățarea limbajului, Augustin vorbește numai despre modul cum anexăm lucrurilor nume sau înțelegem numele lucrurilor. *Numirea* apare aici ca fundament al limbajului. Augustin nu vorbește de o deosebire între genurile de cuvinte și prin nume are în vedere, evident, cuvinte cum sunt: «copac», «masă», «pâine» și, desigur, și nume proprii; însă și «a mânca», «a merge», «aici», «acolo» și toate celelalte [...]. El descrie jocul mai simplu decât este. Dar jocul pe care îl descrie Augustin este, firește, o parte a limbajului [...]. S-ar putea, prin urmare, spune că Augustin prezintă lucrurile prea simplu; dar și că el prezintă lucrul cel mai simplu. Este ca și cum cineva ar declara: «A juca înseamnă a muta obiectele după anumite reguli pe o suprafață» și noi am răspunde: tu te gândești, desigur, la jocuri pe tablă și lor li se aplică descrierea ta. Dar acestea nu sunt singurele jocuri." (L. Wittgenstein, „Philosophische Gramatik", în *Werksausgabe*, Bd. IV, Suhrkamp Verlag, 1984, pp. 56-57.) În § 1 al *Cercetărilor*, această reflecție capătă următoarea formulare: „Augustin nu vorbește despre o deosebire între genuri de cuvinte. Cel care descrie învățarea limbajului în acest fel se gândește, așa cred eu, mai întâi la substantive precum «masă», «scaun», «pâine» și la numele de persoane și abia în al doilea rând la numele unor anumite activități și proprietăți și la celelalte genuri de cuvinte."

42 „Expresia «semnificația unui nume» nu este aceeași cu «purtătorul unui nume»; ultima, dar nu prima, poate fi înlocuită cu «Watson». În mod evident, dacă folosirea unui cuvânt este adoptată ca definiție a expresiei «semnificația unui cuvânt», ea nu poate fi înlocuită cu «purtătorul unui cuvânt»" (*Wittgenstein's Lectures*, p. 44.)

43 *Wittgenstein's Lectures*, pp. 94-95.

44 *Ibidem*, p. 46. Distanțarea de supoziția că semnificația tuturor cuvintelor ar fi dată de obiecte sau însușiri pentru care stau ele, tot așa cum în *Tractatus* semnificația numelor este dată de obiecte, devine aici vizibilă. Un interpret al filozofiei lui

Wittgenstein afirma că una din deosebirile dintre perspectiva asupra limbajului a *Tractatus*-ului și cea a *Cercetărilor* este aceea că autorul lucrării din urmă respinge în mod categoric ideea că expresiile limbajului considerate în sine, izolate, au sensuri și semnificații bine determinate. Sensul propozițiilor și semnificația cuvintelor sunt determinate de folosirea lor, iar acestea pot fi stabilite dacă considerăm relația expresiilor cu anumite activități, cu anumite situații de viață." (Vezi Newton Graver, „Die Unbestimmtheit der Lebensformen", în (Hg.) W. Lütterfelds, A. Roser, *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*, Suhrkamp Verlag, 1999, p. 41.)

45 *Wittgenstein's Lectures*, p. 100.

46 *Ibidem*, p. 81.

47 *Caietul albastru*, pp. 57-58.

48 *Wittgenstein's Lectures*, p. 96.

49 *Ibidem*, p. 101.

50 „Numirea apare ca o conexiune *ciudată* a unui cuvânt cu un obiect. Și o asemenea conexiune ciudată se produce, într-adevăr, dacă filozoful, pentru a determina *care* este relația dintre nume și lucrul numit, se uită fix la un obiect din fața lui și repetă de nenumărate ori un nume sau chiar cuvântul «acesta». Căci problemele filozofice apar atunci când limbajul *sărbătorește*." (*Cercetări filozofice*, § 38.)

51 *Wittgenstein's Lectures*, p. 13.

52 *Ibidem*, p. 15.

53 *Ibidem*, p. 23. Iată un alt pasaj semnificativ: „Cineva care spune că numai experiența prezentă este reală nu enunță un fapt empiric, comparabil cu faptul că dl S. îmbracă întotdeauna un costum maro. Iar cel care obiectează față de aserțiunea că numai prezentul este real cu «Desigur că trecutul și viitorul sunt tot atât de reale» nu nimerește ținta. Ambele enunțuri nu au nici o semnificație" (p. 25).

54 Vezi *Ibidem*, p. 48.

55 „Rațiunea pe care am dat-o pentru crampă a fost aceasta: două enunțuri, care sunt strâns corelate, dar au semnificații diferite, sunt confundate, și anume un enunț care este o regulă și o propoziție de experiență." (*Ibidem*, p. 90.)

56 *Ibidem*, p. 98.

57 H. Hertz, *Die Prinzipien der Mechanik in neuen Zusammenhängen dargestellt*, Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1894, p. 9. Ceva

asemănător sugerează deja o însemnare din *Gramatica filozofică*: „Să considerăm acum o anumită problemă filozofică, de exemplu aceasta: «Cum este cu putință să măsurăm un interval de timp atunci când trecutul și viitorul nu sunt de față, iar prezentul este doar un punct?» Caracteristic pentru ceea ce se petrece aici este că o încâlceală se exprimă printr-o întrebare care nu recunoaște această încâlceală și că cel care întreabă este *izbăvit* de problema lui printr-o anumită schimbare a modului său de a se exprima." (L. Wittgenstein, *Philosophische Gramatik*, p. 193.)

58 Vezi Theodore Redpath, „A Student Memory", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. III, p. 41.

59 *Ibidem*, p. 42.

60 J. Schulte, *op. cit.*, p. 95.

60a Vezi, în această privință, Wolfgang Kienzler, *Wittgensteins Wende zu seiner Spätphilosophie 1930-1932*, Suhrkamp Verlag, 1997.

61 La alte concluzii, în această privință, se va ajunge, desigur, dacă evoluția gândirii lui Wittgenstein va fi caracterizată în mod diferit. Astfel, Jaakko Hintikka apreciază că schimbările cele mai profunde, care au loc în anii '30, privesc emergența ideii că limbajul este o activitate condusă de reguli și respingerea punctului de vedere că limbajul fenomenologic – limbajul care descrie date senzoriale – este limbajul primar. (Vezi J. Hintikka, *On Wittgenstein*, Wadsworth, Belmont, 2000, îndeosebi pp. 27-29.)

62 Iată o prezentare a modului cum va resimți cititorul, la prima vedere, această schimbare: „...în loc de concepte și idei generale, el va întâlni aproape tot timpul doar descrieri ale unor situații ce pot surveni în viața curentă, situații în care vorbitorii folosesc în moduri din cele mai diferite anumite expresii ale limbajului. Ceea ce îi va atrage în mod deosebit atenția și îl va surprinde este că asemenea descrieri nu constituie, de cele mai multe ori, baza unor generalizări sau ilustrarea unor principii. Sunt descrise pur și simplu situații în care sunt folosite anumite expresii ale limbajului cotidian. Frustrările cititorului, și cu atât mai mult cele ale profesionistului filozofiei, vor fi de înțeles. Și unul, și celălalt vor avea impresia că ceea ce li se spune sunt lucruri pe care le știe toată lumea. La capătul unei lungi suite de asemenea descrieri ei se vor aștepta să întâlnească considerații sistematice, adică ceva «cu adevărat filozofic». Așteptări care vor fi însă dezamăgite." (M. Flonta, „Dincolo

de idealul ştiinţei. De la «Tractatus» la «Cercetări filozofice»", în *Analele Universităţii Bucureşti. Filozofie*, 2003, p. 6.)

63 Vezi *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, pp. 67-69.

64 *Ibidem*, p. 48.

65 *Ibidem*, pp. 115-118.

66 L. Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, în *Werkausgabe*, Bd. II, Suhrkamp, 1984, p. 55.

67 *Ibidem*, p. 282.

68 *Ibidem*, p. 113.

69 *Ibidem*, p. 282.

70 Vezi „Cuvântul înainte" al editorului, în *op. cit.*, p. 315.

71 L. Wittgenstein, *Vorlesungen 1930-1935*, p. 34.

72 *Ibidem*, p. 43.

73 Iată un exemplu: „Propoziţia este o judecată despre datele simţurilor, o citire a propriilor date ale simţurilor, de pildă, «Acesta este roşu.». Aici nu mai e nevoie de nici o verificare... Ipoteza este o expresie de forma «Acest om este bolnav.», «Mâine soarele va răsări.»... O asemenea ipoteză, dacă semnificaţia ei este clară, va fi confirmată sau respinsă de ştiinţa empirică. Semnificaţia unei propoziţii este metoda verificării ei; două propoziţii nu pot avea aceeaşi verificare... Judecăţile etice şi estetice nu sunt propoziţii, căci ele nu pot fi verificate." (*Op. cit.*, p. 87.)

74 R. Monk, *Wittgenstein. Das Handwerk des Genies*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart, 1992, p. 310.

75 A. J. Ayer, „Recollections of Ludwig Wittgenstein", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. III, p. 124.

76 *Philosophische Bemerkungen*, p. 88. Pasajul se corelează cu altele, cum este cel de la p. 276, unde este vorba despre confuziile care pot lua naştere dacă nu se face o distincţie clară între geometria euclidiană şi geometria câmpului vizual.

77 *Ibidem*, p. 52.

78 *Vorlesungen 1930-1935*, p. 112.

79 *Caietul albastru*, p. 76.

80 M. O'C. Drury, *Conversations with Wittgenstein*, în *op. cit.*, p. 204.

81 Este acea iluzie pe care o descrie sugestiv în § 97 al *Cercetărilor*: „Gândirea este înconjurată de un nimb. Esenţa ei, logica, prezintă o ordine, şi anume ordinea *a priori* a lumii, adică ordinea *posibilităţilor*, care trebuie să fie comune lumii şi gândirii. Dar această ordine, aşa se pare, trebuie să fie *deosebit de simplă*. Ea precedă orice experienţă şi trebuie să treacă prin întreaga

experiență, ea nu are voie să fie afectată de nici o neclaritate și nesiguranță proprie experienței. Ea trebuie, mai degrabă, să fie din cel mai pur cristal. Acest cristal nu apare însă drept o abstracție; ci drept ceva concret, chiar drept lucrul cel mai concret, oarecum cel mai *dur*. (*Log. Phil. Abh.*, nr. 5.5563.) Suntem prizonierii iluziei că ceea ce este deosebit, profund, ceea ce este esențial în cercetarea noastră este că ea năzuiește să prindă esența incomparabilă a limbajului. Adică ordinea care există între noțiunile de propoziție, cuvânt, inferență, adevăr, experiență ș.a.m.d. Această ordine este o *supra*-ordine – pentru a spune așa – între *supra*-noțiuni. În timp ce, totuși, cuvintele «limbaj», «experiență», «lume», dacă au o folosire, trebuie să aibă una tot atât de umilă ca și cuvintele «masă», «lampă», «ușă».“

82 L. Wittgenstein, *Vorlesungen 1930-1935*, p. 43.

83 Vezi M. O'C. Drury, „Conversations with Wittgenstein", în *op. cit.*, p. 199.

84 D. Lee, „Wittgenstein 1929-1931", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. II, p. 195.

85 Vezi G. E. Moore, „Wittgenstein's Lectures in 1930-1933", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. II, p. 203.

86 Vezi M. O'C. Drury, *op. cit.*, p. 220.

ÎNȚELEGEREA FILOZOFICĂ: „A VEDEA MAI BINE"

Cei care au participat la lecțiile pe care le-a ținut Wittgenstein la Cambridge, după 1930, au citit texte pe care le-a dictat studenților sau au avut acces la unele din însemnările sale din această perioadă, fie ei profesioniști ai filozofiei, fie amatori avizați, aveau mari greutăți să identifice în ele ceea ce erau obișnuiți să recunoască drept „filozofie". După moartea lui Wittgenstein, mulți au și spus-o, în mod direct sau indirect.[1] Ceea ce propunea acest om, a cărui viață și personalitate erau învăluite într-o aură de mister ce năștea legende, nu erau pur și simplu idei noi, ci mișcări ale gândirii care se detașau atât prin natura, cât și prin finalitatea lor de tot ceea ce ascultătorii și cititorii săi ar fi putut aștepta de la cineva care se îndeletnicește cu filozofia. De obicei, o minte este recunoscută drept originală datorită contrastului dintre orientarea ei și tendințele dominante în gândirea epocii. Wittgenstein s-a îndepărtat însă tot mai clar de un mod de a gândi care apropie tradiții filozofice dintre cele mai diferite. Altfel spus, de un mod de a gândi care se situează deasupra a ceea ce desparte și opune marile orientări și curente care au ilustrat istoria filozofiei. Iată doar câteva indicații în această privință.

Una din supozițiile care par să fi fost universal împărtășite de toți cei care au fost socotiți „filozofi" este aceea că derivarea din principii și concepte de cel mai înalt nivel

de generalitate a ceea ce este particular, trecător, vremelnic reprezintă o îndeletnicire demnă de cea mai înaltă considerație. Ei vedeau în filozofie *theoria* prin excelență. Aceasta ne ridică deasupra orizontului experienței curente prin elaborări teoretice, care urmăresc obiective diferite de cele ale cercetării științifice. Se presupune că, în alt fel decât marile teorii științifice, rațiunea filozofică identifică și depășește aparențe, dezvăluie corelații inaccesibile intuiției și experienței comune. Asumarea tacită sau elaborarea sistematică a unor asemenea reprezentări constituie un punct de întâlnire pentru orientări și tradiții filozofice atât de diferite cum sunt cele inaugurate de Platon și Aristotel, de Descartes, Kant și idealismul german, pentru orientări fenomenologice, hermeneutice, analitice sau naturaliste care solicită, în epoci mai recente, atenția celor interesați de filozofie.

De diversele înfățișări pe care le-a luat ambiția filozofică s-au distanțat doar gânditori cu înclinații sceptice. Și anume, în moduri dintre cele mai diferite, pe care le exemplifică scrieri cum sunt cele ale lui Pierre Bayle, Voltaire, David Hume sau Friedrich Nietzsche. Îndoielile sceptice privitoare la capacitatea minții omenești de a pătrunde natura ascunsă a realității, rațiunii sau limbajului au fost văzute drept tot atâtea expresii ale unei atitudini potrivnice cultivării filozofiei în genere. În „Prefața" primei ediții a *Criticii rațiunii pure*, Kant va da expresie acestei stări de spirit, *caracterizându-i* pe sceptici drept „un soi de nomazi care disprețuiesc orice cultivare statornică a pământului..."[2]. Cu greu s-ar putea contesta totuși că avertismentele scepticilor au contribuit sau puteau să contribuie la temperarea încrederii euforice a filozofilor în mijloacele pe care le foloseau pentru a ridica atât de ambițioasele lor construcții. Va trebui însă, totodată, să recunoaștem că ultimul cuvânt al scepticismului pare să

fi fost acela că utilizarea rațiunii se cere limitată la cea pe care ea o primește în viața curentă, în epoci mai recente, în cercetări științifice și tehnologice. Scepticismul poate, prin urmare, încuraja dezinteresul pentru filozofie al unor minți cu înclinații pragmatice.

Cel care are o atitudine reticentă, ba chiar bănuitoare, față de posibilitatea de a ajunge la cuceriri statornice chiar și prin acele modalități contemporane de practicare profesională a filozofiei, care își propun obiective mai modeste și nu dorește, totodată, să urmeze îndemnul sceptic al renunțării la exercițiul filozofic al rațiunii va fi, probabil, mai pregătit să se apropie cu o anumită înțelegere de ceea ce a încercat să facă Wittgenstein în ultimele două decenii ale vieții sale. Și aceasta deoarece va fi într-o poziție mai bună pentru a se sustrage influenței a două prejudecăți care blochează din capul locului posibilitatea unei bune lecturi a textelor reprezentative pentru filozofia lui mai târzie. Prima dintre ele este presupunerea că ceea ce ar distinge, în primul rând, gândirea lui Wittgenstein ar fi fost aversiunea lui față de metafizică sau, în cel mai bun caz, lipsa de înțelegere față de sursele și motivațiile acelei orientări a minții omenești care susține îndeletnicirile metafizicii. Wittgenstein ar fi fost un „atotdistrugător" mult mai radical decât a fost Kant. El s-ar fi sprijinit pe o analiză empiristă și verificaționistă a cunoașterii, care i-a fost inspirată de standarde de excelență ale științei exacte.[3] A doua judecată preconcepută, cu efecte asemănătoare, este aceea că Wittgenstein și-ar fi pus, aidoma scepticilor, întreaga încredere în gândirea comună, în intelectul sănătos. Or, autorul *Cercetărilor filozofice* a distins tot atât de net gândirea care oferă înțelegere și orientare de cea inspirată de știința modernă sau de gândirea comună ca și marile nume ce au ilustrat tradiția metafizică occidentală inaugurată de greci sau acel critic al acestei tradiții care

a fost contemporanul său Martin Heidegger. Ceea ce, să recunoaștem, este greu de observat la prima vedere. Căci lecțiile și însemnările sale oferă, pe mari întinderi, descrieri ale unor situații asemănătoare celor din viața comună și ale folosirii expresiilor limbajului în asemenea situații. Este ceea ce a putut să-i creeze până și unui spirit de talia lui Russell impresia cu totul greșită că cel pe care l-a cunoscut în tinerețe drept un gânditor strălucit și independent s-ar fi „înjosit" acum în fața gândirii comune.

Poate că Russell și alți filozofi, care au putut avea impresia că însemnările lui Wittgenstein nu sunt decât o înșiruire de banalități, nu ar fi ajuns la o asemenea concluzie dacă autorul lor ar fi avertizat că descrierea folosirii expresiilor limbajului cotidian este întreprinsă doar ca bază pentru clarificări conceptuale. Un asemenea avertisment ar fi putut induce însă în eroare creând impresia că modul de a practica filozofia al lui Wittgenstein se apropie de cel al autorilor reprezentativi pentru așa-numita „filozofie a limbajului comun" (G. Ryle, J. L. Austin, P. Strawson). În mod premeditat, Wittgenstein spunea foarte puțin despre obiectivele pe care le urmărea în demersurile sale și nu formula, de obicei, la capătul unor asemenea descrieri, nici un fel de concluzii. El socotea important ca situațiile de viață pe care le invoca sau imagina să vorbească de la sine, ca descrierea să influențeze direct modul de a gândi al celor care-l citeau sau ascultau. La începutul semestrului de toamnă al anului 1934, își avertiza studenții: „Ceea ce vom spune va fi ușor, dar a recunoaște de ce o spunem va fi foarte greu."[4]

Prima impresie a celor care încercau să-l urmărească pe Wittgenstein în acei ani era că ceea ce oferea el reprezenta relatări disparate despre fapte comune. Din multe motive, miza filozofică a descrierilor sale nu era transparentă. Mai întâi, este important să se sublinieze că atunci

când preda sau punea pe hârtie însemnări filozofice, Wittgenstein urmărea, înainte de toate, să obțină anumite clarificări pentru el însuși. El nu a fost un profesor și un autor blând și prevenitor cu ascultătorii și cititorii săi, pe care s-a străduit de altfel să-i limiteze la un cerc restrâns de persoane, despre care credea că ar fi mai pregătite să-i înțeleagă gândurile. Wittgenstein nu s-a cruțat pe sine și nu i-a cruțat nici pe alții de un efort personal și intens de gândire. Totodată, a crezut că numai acele mișcări ale gândirii care pot fi transmise prin semnalarea unor diferențe, pe care le numea „gramaticale", în folosirea expresiilor limbajului comun răspund modului cum vedea el rostul filozofiei. O contribuție în filozofie nu dezvăluie ceva ascuns privirii omului obișnuit – o realitate situată dincolo de lumea accesibilă experienței, condiții de posibilitate ale cunoașterii în genere, consecințe generale ce pot fi desprinse din progresele cunoașterii, o imagine despre lume ca întreg, clarificarea acelui cadru de concepte, intuiții și idei care orientează cunoașterea și acțiunea prin analiză logică și lingvistică –, ci „reeducă" modul său de a gândi. Filozofia nu produce rezultate care se acumulează, așa cum se acumulează cunoștințele științifice sau experiențele câștigate în diferite domenii de activitate. Iar aceste rezultate nu sunt destinate, precum cele ale cercetării științifice sau ale altor activități specializate, unei anumite categorii de experți, profesorilor și cercetătorilor domeniului. Wittgenstein nu obosea să tot repete că nu vorbește și nu scrie pentru specialiștii în filozofie. Singurul țel al cercetărilor filozofice este să contribuie la ameliorarea modului în care gândim, ajutându-ne să „vedem mai bine" lucruri din cele mai obișnuite. Rostul lor este să ofere un spor de „înțelegere". Și tocmai în aceasta rezidă însemnătatea lor excepțională. Buna întemeiere și utilitatea unei „descoperiri filozofice", a unei doctrine sau

a unei analize întreprinse cu instrumente specializate vor putea fi controversate sau chiar contestate. Nu însă și utilitatea acelor activități care ne ajută „să vedem mai bine" lucruri care influențează în mod semnificativ orientarea gândirii și acțiunii noastre. Ceea ce conferă unitate și coerență demersurilor pe care le-a întreprins Wittgenstein după 1930 nu sunt, până la urmă, nici subiectele tratate, nici metodele utilizate, ci străduințele mereu reluate de a aduce o contribuție la schimbarea orientării gândirii și, prin aceasta, un spor de înțelegere.

1. Ce este „înțelegerea" și cum poate fi ea obținută?

Convingerea statornică a lui Wittgenstein a fost că, dacă este vorba de schimbarea orientării gândirii oamenilor, atunci calea regală, urmată îndeobște de filozofi, cea a enunțării unor principii noi, nu este calea potrivită. Unui cititor asiduu al Bibliei, cum a fost el, i-a atras probabil atenția faptul că Iisus încerca să modeleze sensibilitatea morală a celor care îl urmau mai mult prin istorisiri și parabole decât prin formularea unor precepte. Se poate de asemenea presupune că în dialogurile lui Platon, pe care spunea că le-a citit și recitit cu „mult folos", l-a atras îndeosebi arta autorului de a influența modul de a gândi al cititorului, folosindu-se de neasemuitele lui alegorii. Wittgenstein era, desigur, conștient că un filozof care stăruie asupra descrierii unor situații concrete din viața comună, fără să arate ce anume urmărește să obțină prin ele, îi va nedumeri pe cei care-l ascultă sau citesc. Producerea acestei stări de nedumerire, ca și transmiterea imboldului de a o depăși printr-un efort propriu de gândire, făceau însă parte din pedagogia lui. Filozoful adevărat,

pare să fi crezut Wittgenstein, nu este cel preocupat să ofere altora o învățătură gata făcută, să dezvăluie „adevărul", ci să-i asiste în strădania de a gândi cu propria lor minte, de „a căuta adevărul". În „Cuvântul înainte" scris în 1945, pentru însemnări care vor fi publicate după moartea sa sub titlul *Cercetări filozofice*, el notează: „Nu mi-ar plăcea ca prin scrierea mea să-i scutesc pe alții de osteneala de a gândi. Ci, dacă ar fi posibil, să stimulez pe cineva spre gânduri proprii." Există mărturii care sprijină presupunerea că Wittgenstein socotea tocmai o combinație bine dozată a provocării de a găsi morala unei descrieri sau istorisiri cu unele indicații explicite drept procedura cea mai potrivită pentru formarea și dezvoltarea exercițiului filozofic al gândirii. Primul rol al filozofului este să ofere celui care-l ascultă sau citește cât mai multe sugestii și imbolduri pentru căutările proprii.

Alice Ambrose, care a editat note luate la lecțiile lui Wittgenstein din anii 1932-1935 și a făcut parte din grupul de studenți căruia Wittgenstein i-a dictat *Caietul albastru* și *Caietul brun*, își amintea: „Comparat cu limbajul *Tractatus*-ului, care folosea cuvinte într-un sens neobișnuit, de exemplu «obiecte» și «imagini», sau introducea noi expresii, ca «propoziție elementară» și « stare de lucruri atomară», limbajul lecțiilor sale nu prezenta enigme. El folosea limbajul gândirii comune. Nu exista nici o aluzie mistică, nici o referire la ceea ce nu poate fi spus. Ceea ce nedumerea era folosirea de exemple pitorești care în ele însele erau ușor de înțeles, dar la care miza (*the point*) urmărită putea scăpa. Era ca și cum ai asculta o parabolă fără să fii în stare să extragi morala ei."[5] O relatare convergentă a fost furnizată de către doi dintre studenții lui Wittgenstein din aceeași perioadă. Ei își aminteau că nouveniții erau uimiți de modul în care preda Wittgenstein filozofia, și anume ca o succesiune de descrieri ale unor

situații concrete. Unele din aceste descrieri priveau activități și exprimări ciudate ale membrilor unor triburi închipuite, altele aspecte foarte familiare. „Aproape orice lucru singular care era spus era ușor de urmărit și nu era din cele pe care cineva le-ar fi putut pune la îndoială («Nu voi afirma nimic din ceea ce nu veți accepta de îndată.», spunea odată Wittgenstein și «Dacă veți pune la îndoială ceva voi renunța la acel lucru și voi trece la altceva.»). Greutatea considerabilă în urmărirea lecțiilor lua naștere din faptul că era dificil de văzut la ce ducea această expunere detaliată, adesea destul de repetitivă, cum erau corelate exemplele și cum puneau toate acestea problema pe care noi eram obișnuiți să ne-o punem în termeni abstracți."[6] Wittgenstein le spunea studenților săi că, predând filozofia, el face ceva asemănător cu ceea ce ar face un ghid care i-ar învăța pe vizitatorii străini să se orienteze într-un oraș ca Londra plimbându-i în toate direcțiile, traversând de multe ori aceleași străzi prin locuri diferite. „La început nu se vedea tot ce spunea. Nu se vedea sau se vedea doar vag miza numeroaselor exemple. Și apoi, uneori, se vedea brusc. Dintr-odată, uneori, soluția unei anumite probleme devenea clară și totul se așeza la locul său... Odată văzută, soluția părea atât de simplă și de evidentă, o cheie atât de simplă și de neînlăturat pentru a deschide atât de multe uși la care s-a bătut atât de mult degeaba. Te mirai cum nu a fost ea văzută."[7] Ceea ce se sugerează în acest fel este o schimbare a *Gestalt*-ului, o schimbare bruscă a modului de a vedea o anumită situație sau folosirea unei anumite expresii. După ce schimbarea s-a produs ne vine greu să ne dăm seama de ce nu am văzut așa lucrurile mai înainte. Adeseori sunt necesare multe descrieri pentru a face posibilă o schimbare de acest gen a „ochelarilor gândirii". Odată ce ea a avut însă loc totul ni se înfățișează ca fiind clar și simplu și nu încetăm să ne mirăm că am

avut nevoie de timp și de eforturi pentru a vedea ceea ce ne apare acum atât de evident.

Prin diferite comparații, Wittgenstein încerca să sugereze de ce schimbarea este atât de greu de realizat și de ce noul mod de a vedea lucrurile ne apare atât de evident după ce ea a avut loc. Iată una dintre ele: „Este ca și cum cineva ar sta într-o cameră, privind spre un perete pe care sunt pictate un număr de uși false. Dorind să iasă, el se străduiește să le deschidă încercându-le în zadar pe toate, una după alta, de mai multe ori. Dar, desigur, toate acestea nu duc la nici un rezultat. Și în tot acest timp, deși el nu-și dă seama, există o ușă adevărată în peretele din spatele său și tot ceea ce are de făcut este să se întoarcă și s-o deschidă. Pentru a-l ajuta să iasă din cameră tot ce trebuie să obținem de la el este să-l facem să se uite într-o direcție diferită. Dar este greu să facem asta deoarece, dorind să iasă, el rezistă încercărilor noastre de a-l face să se întoarcă din partea în care crede că este ieșirea."[8] Alegoria este magistrală. Ea a fost reluată de Wittgenstein, în versiuni diferite. Lui Norman Malcolm îi spunea într-o discuție pe care au avut-o în anul universitar 1946-1947, ultimul an al profesoratului său la Cambridge: „Un om care este prizonierul încurcăturii filozofice este ca acela care vrea să părăsească o cameră, dar nu știe cum. Încearcă prin fereastră, dar aceasta este prea înaltă. Încearcă prin cămin, dar acesta este prea îngust. Dar dacă ar vrea să se întoarcă, atunci el ar vedea că ușa a fost tot timpul deschisă!"[9] Malcolm atrage atenția că asemenea comparații aruncă lumină asupra unor formulări adesea invocate din *Cercetări*: „Problemele sunt dezlegate nu prin producerea unor experiențe noi, ci prin punerea în ordine a unor lucruri de mult cunoscute." (§ 109) „Munca filozofului este o reunire de amintiri pentru un anumit scop." (§ 127) „Care

este țelul tău în filozofie? – Să-i arăți muștei ieșirea din sticla de muște." (§ 309)

Multe însemnări ale lui Wittgenstein, începând cu cele care au fost publicate sub titlurile *Gramatică filozofică*, *Caietul albastru*, *Caietul brun* și continuând cu *Cercetările filozofice*, sugerează că acele încurcături și înfundături ale gândirii care pot fi identificate în dezbaterile și controversele filozofilor sunt cauzate de incapacitatea acestora de a lua în considerare și de a examina alternative față de un anumit mod de a privi spre o problemă, de a ține seama de marea varietate a situațiilor în care sunt folosite acele expresii ale limbajului care intervin în formularea așa-numitelor „probleme filozofice". În una din lecțiile sale din toamna anului 1946, Wittgenstein a făcut câteva observații remarcabile asupra obiectivului pe care îl urmărește în cercetările sale: „Ceea ce dau eu este morfologia folosirii unei expresii. Arăt că are genuri de folosire la care adesea nici nu visăm. În filozofie ne simțim constrânși să privim într-un anumit mod spre o noțiune. Ceea ce fac este să stimulez sau chiar să inventez alte moduri de a privi. Propun posibilități la care nu v-ați gândit câtuși de puțin mai înainte. Credeați că există doar o posibilitate sau cel mult două. Eu v-am pus însă în situația de a gândi și altele. În afară de asta, v-am ajutat să recunoașteți că este absurd să se aștepte ca noțiunea să se acomodeze acestor posibilități restrânse. Astfel crampa voastră mintală a fost înlăturată și sunteți liberi să vă uitați la întregul câmp al folosirii expresiei și să descrieți diferitele genuri ale folosirii ei."[10]

Aceasta este o declarație care merită o atenție deosebită deoarece ea le relevă ceva esențial cu privire la resorturile și intențiile care susțin o practică filozofică cu totul singulară. Explorând posibilități, prin imaginarea folosirilor pe care le-ar putea primi expresii ale limbajului

cotidian într-o mare varietate de situații și circumstanțe, Wittgenstein urmărește să pună în evidență tendința noastră spontană de a considera aceste folosiri doar drept instanțe particulare în care este aplicată una și aceeași noțiune generală. Această tendință este favorizată de particularități ale acelui sistem de semne care este limbajul articulat. Ea este accentuată prin preocupările metafizice, iar în societățile moderne prin influența crescândă a gândirii științifice și a învățământului științific. „Există o tendință, înrădăcinată în formele noastre obișnuite de exprimare, de a gândi că omul care a învățat să înțeleagă un termen general, să zicem termenul «frunză», a ajuns prin aceasta să aibă un fel de imagine generală a frunzei, în opoziție cu imaginile anumitor frunze. Atunci când a învățat semnificația cuvântului «frunză» i s-au arătat diferite frunze, iar faptul că i s-au arătat diferite frunze a fost numai un mijloc folosit în scopul de a produce «în el» o idee pe care ne-o închipuim ca fiind un fel de imagine generală... Suntem înclinați să credem că ideea generală de frunză este ceva de felul unei imagini vizuale, dar una care conține doar ceea ce este comun tuturor frunzelor. Ceea ce este iarăși legat de ideea că semnificația unui cuvânt este o imagine sau un lucru corelat cu cuvântul. «În mare, aceasta înseamnă că noi privim cuvintele ca și cum ele toate ar fi nume proprii, iar apoi confundăm purtătorul unui nume cu semnificația numelui.»"[11]

Nu este bine să subapreciem influența acestei tendințe asupra modului cum vedem lucrurile. Dacă ni se vorbește, de exemplu, de diferite limbaje, întrebarea care pare să fie cu adevărat importantă este întrebarea cu privire la ceea ce le este comun acestora și le face limbaje sau părți ale limbajului. Suntem tentați să credem că dacă vom răspunde unei asemenea întrebări atunci vom fi în măsură să dăm o explicație satisfăcătoare tuturor folosirilor cuvântului

limbaj. Noi ridicăm astfel o mișcare a gândirii, fără îndoială utilă pentru anumite scopuri și într-un anumit context, la rangul de normă. Or, exercițiul imaginației filozofice ne poate arăta că o asemenea mișcare nu este mai legitimă decât multe altele și că nu avem, de fapt, temeiuri pentru a-i acorda o poziție cu totul privilegiată. Printr-o altă folosire a termenului *limbaj* putem indica nu trăsăturile comune ale acelor configurații pe care le numim *limbaje*, ci anumite asemănări parțiale între ele. „În loc de a indica ceva care este comun pentru tot ceea ce numim limbaj, eu spun că acestor fenomene nu le este câtuși de puțin ceva comun, ceea ce ne face să folosim pentru toate același cuvânt, ci că ele sunt *înrudite* unele cu altele în multe feluri diferite. Și datorită acestei înrudiri sau acestor înrudiri le numim pe toate «limbaj»."[12] De ce am acorda însă o poziție privilegiată folosirii unui cuvânt pentru a desemna trăsături comune indivizilor și situațiilor particulare în detrimentul folosirii lui pentru a indica asemănări între anumite lucruri sau activități și un anume lucru sau o anume activitate, pe care o luăm drept prototip, drept paradigmă? Impresia că o folosire de primul fel a cuvintelor ar reprezenta o necesitate a gândirii sau, în orice caz, expresia ei superioară slăbește de îndată ce ne sunt arătate alte posibilități, care reprezintă tot atâtea alternative.

Oamenii sunt înclinați să acorde o poziție privilegiată unei anumite folosiri a cuvintelor. Se creează astfel obișnuința de a asocia acestor cuvinte anumite intuiții. Vom spune că un cuvânt stă pentru o anumită noțiune. Iar filozofii, cercetătorii și alți oameni cu preocupări „teoretice" vor încerca să o precizeze, formulând definiții sau alte stipulări. În lecțiile și însemnările lui, Wittgenstein atrăgea în mod insistent atenția asupra acestei tendințe. Astfel, referindu-se la o problemă socotită importantă, atât de juriști cât și de moraliști, cea a esenței pedepsei,

Wittgenstein amintește câteva puncte de vedere: pedeapsa este un act de răzbunare, rolul pedepsei este intimidarea pentru sporirea siguranței comunității, izolarea infractorilor sau corectarea comportării lor. Toate aceste puncte de vedere sunt justificate în măsura în care atrag atenția asupra unor utilizări ale noțiunii, dar de nesusținut în pretenția lor de generalitate. Nu există ceva comun tuturor cazurilor în care aplicăm o asemenea noțiune. Este însă puternică înclinația de a crede că trebuie să existe un element comun. Tot așa în cazul unor noțiuni ca sforțare și destindere. Pentru a contracara această tendință a gândirii este important să se arate cât de diferite sunt situațiile în care folosim aceste cuvinte: cineva ridică o greutate și apoi simte o ușurare lăsând-o jos; cineva aleargă și apoi se odihnește; cineva caută soluția unei probleme, o găsește printr-un efort semnificativ și apoi se destinde. S-ar părea că în aceste activități și stări atât de diferite ar exista ceva comun, desemnat prin termenii *sforțare* și *destindere*. Dacă examinăm însă cu atenție modul cum sunt utilizați acești termeni în diferite situații vom vedea cât de iluzorie este această presupunere: „De ce numești tu aceste experiențe diferite «experiențe ale sforțării» și «experiențe ale destinderii?» – «Deoarece ele au ceva comun.» – «Ce au în comun, o sforțare mintală sau una fizică?» – «Nu știu, dar o asemenea asemănare există în mod evident.» [...] Dacă nu poți însă să spui de ce gen este ceea ce e comun, nu dai o explicație când spui că asemănarea lor constă în aceea că ceva le este comun."[12a] Wittgenstein nu ar fi contestat că există cuvinte ca *mamă, tată, tutore* care au o singură folosire ce nu este metaforică. Și că există contexte în care precizarea folosirii cuvintelor este extrem de utilă, de exemplu, contexte juridice. Ceea ce nu justifică deloc concluzia că, în general, o cuprindere cu privirea a tuturor folosirilor posibile ale

expresiilor limbajului ar fi posibilă, iar încercarea de a reglementa folosirea lor prin elaborarea unor definiții și teorii se justifică.

Expresiile *adevăr* și *adevărat* sunt folosite în limbajul comun în multe feluri. Una dintre aceste folosiri privește descrierile, relatările și istorisirile. Despre ele se spune că sunt *adevărate* atunci când redau în mod adecvat stările reale care reprezintă obiectul descrierii. Vom spune că o descriere dată de un martor, de un călător, de o iscoadă sau de un prizonier este adevărată sau nu este adevărată folosind expresia *adevărat* în acest mod. Fixarea pe intuiția legată de această folosire a constituit baza elaborării teoriei adevărului ca o corespondență între ceea ce enunțăm noi despre fapte și faptele așa cum sunt ele, indiferent de ceea ce se afirmă sau se neagă despre ele. Aristotel, căruia îi datorăm prima formulare a teoriei, se exprimă în mod cu totul concludent în cartea a noua a *Metafizicii* scriind că „spune adevărul cel care gândește disociate un subiect și un predicat care sunt disociate în realitate sau cel care le gândește asociate pe cele care sunt asociate"[13]. Există multe folosiri ale expresiilor *adevăr* și *adevărat* ce concordă cu intuiția pe care se sprijină această teorie; dar și multe folosiri care nu concordă cu ea. În științele naturii atributul *adevărat* este acordat în mod tipic enunțurilor care sunt sprijinite de observații bine verificate despre fapte, iar în științele formale enunțurilor care sunt demonstrate. Cuvântul *adevărat* este folosit în diferite situații din viața curentă și pentru a distinge opinii care sunt în acord cu tot ceea ce este unanim acceptat într-o anumită comunitate. De la intuiția legată de această folosire a cuvântului *adevărat* s-a plecat în elaborarea unei teorii a adevărului, teoria coerenței. Atenția unor filozofi s-a concentrat asupra unei folosiri diferite a cuvântului *adevărat* în viața de fiecare zi, aceea în care *adevărate* sunt calificate toate ideile care

funcționează bine, care ne orientează cu succes, care asigură eficiența acțiunilor noastre. Acești filozofi au formulat teoria pragmatistă a adevărului.

Oamenii, în mod deosebit filozofii, pot fi fascinați de o anumită folosire a unei expresii și înclinați să formuleze definiții și teorii care să reglementeze această folosire, îngustând-o în acest fel. Cei care au luat contact cu asemenea definiții și teorii se simt constrânși „să privească într-un anumit mod spre o noțiune", să treacă cu vederea alte folosiri ale expresiei, care sunt tot atât de legitime. Referindu-se la cele trei teorii ale adevărului pe care le-am menționat, Wittgenstein remarca în una din lecțiile lui că nici una din ele nu redă întreaga gramatică a cuvintelor *adevăr* și *adevărat*. Autorii care argumentează pentru una sau alta din teoriile adevărului nu țin însă seama de această constatare elementară. Ei acceptă, ca o *quaestio facti*, că există mai multe folosiri ale termenului, dar insistă să-i convingă pe cei care îi citesc că numai una dintre ele ar fi legitimă, adică ar putea fi justificată rațional.[14] Pentru Wittgenstein o asemenea pretenție se sprijină pe supoziția iluzorie că este posibilă și necesară o reglementare a folosirii cuvintelor, dacă facem abstracție de scopuri și contexte speciale, și că realizarea acestei reglementări ar intra în atribuțiile filozofilor. „Este așadar un nonsens să se încerce găsirea *unei* teorii a adevărului, căci în mod evident noi folosim cuvântul în viața cotidiană foarte clar și fără echivoc cu aceste semnificații diferite."[15] Există și alte folosiri ale cuvintelor *adevăr* și *adevărat*, unele care au fost fixate prin semnificații susceptibile să constituie punctul de plecare pentru elaborarea unor teorii ale adevărului. (De exemplu, teoria adevărului bazată pe consens.) Iar cu referire la societăți caracterizate prin forme de viață foarte diferite de cele în care trăim ne-am putea imagina multe alte folosiri. Iată o însemnare a lui Wittgenstein din anul

1937: „Mereu apare o folosire a cuvântului care nu pare compatibilă cu conceptul la care ne-au condus alte folosiri. Se spune: nu *este* așa! – dar *este* totuși așa – și nu se poate face nimic când aceste contradicții se tot repetă."[16]

De multe ori căutarea sau imaginarea unor alternative la folosiri stereotipe ale expresiilor lărgește orizontul vederii noastre, îmbunătățește înțelegerea noastră despre modul cum funcționează gândirea și limbajul. Suferim întotdeauna în această privință și câștigăm ceva important ori de câte ori reușim să facem un pas cât de mic în această direcție. Îndemnul lui Wittgenstein „Nu gândi, ci privește!"[17] poate fi înțeles astfel: nu te lăsa dominat de obișnuințe ale gândirii, explorează alternative! Filozofia merge pe o cale greșită atunci când, inspirată de idealul științei, își propune să depășească aparențele, să dezvăluie ceva ascuns, să formuleze principii care unifică și explică ceea ce este particular și contingent. Pentru a înțelege cum funcționează limbajul și gândirea noastră nu avem nevoie să cercetăm decât ceea ce stă deschis în fața ochilor, adică să discernem diferențe gramaticale semnificative în situațiile cele mai comune, luptând împotriva tentațiilor puternice de nivelare, uniformizare, înregimentare și reglementare, prin utilizarea inventivă a resurselor imaginației conceptuale. Ceea ce face ca cercetarea filozofică să fie o activitate excepțional de dificilă, dar, totodată, extrem de importantă. Într-o paranteză la capătul paragrafului 387 al manuscrisului ultimei sale cercetări filozofice, publicat sub titlul *Despre certitudine*, Wittgenstein nota: „Cred că pentru filozof, pentru cineva care poate gândi cu mintea lui, poate fi interesant să citească însemnările mele. Căci și dacă nu mi-am atins ținta decât rareori, el tot ar recunoaște ce scopuri am urmărit eu fără încetare."[18] Atrage atenția și cum identifică Wittgenstein aici acel personaj pe care îl numește „filozof".

Vom înțelege poate mai bine de ce Wittgenstein a amânat tot timpul publicarea manuscriselor sale sperând că le-ar putea îmbunătăți dacă realizăm cât de bune motive avea el să creadă că ceea ce izbutea să pună pe hârtie era departe de ceea ce îi plutea în fața ochilor, drept țintă a strădaniilor sale filozofice. Un sistem bine ticluit va putea mulțumi un spirit care crede că în filozofie, ca și în știință, cheia pentru soluționarea problemelor este descoperirea unor corelații ascunse privirii noastre. Cel care a ajuns însă să înțeleagă că adevărata provocare este o mai bună înțelegere a ceea ce facem cu toții și tot timpul utilizând limbajul va avea o conștiință acută a insuficienței rezultatelor sale, măsurate prin raportare la însemnătatea și dificultatea obiectivului pe care îl urmărește. Dar și conștiința cât de important este totuși să facă ceea ce este în stare să facă în această privință.

Prin descrierile unor situații adesea imaginare care abundă în multe dintre însemnările lui Wittgenstein, cititorul devine mai conștient de impulsuri și înclinații spontane ale gândirii sale. Însușirea remarcabilă a acestor descrieri este că ele sunt în măsură să arate că asemenea impulsuri și înclinații nu sunt câtuși de puțin necesități ale gândirii și nici cel puțin mișcări privilegiate ale acesteia. Îndemnându-ne să luăm în considerare și să imaginăm noi posibilități, ele ne ajută să ne reconsiderăm stilul gândirii. Referindu-se nu la ceea ce se face, ci la ceea ce va trebui să fie făcut, Wittgenstein nota în 1931: „Cine predă astăzi filozofie îi oferă celuilalt hrană nu fiindcă îi place gustul ei, ci pentru a-i schimba gustul."[19] Imaginarea unor posibilități, care așază într-o nouă perspectivă realități dintre cele mai familiare, constituie tot atâtea contribuții la acea „înțelegere" pe care o poate oferi cercetarea filozofică așa cum a practicat-o Wittgenstein în ultimele două decenii ale vieții sale. Suntem tot timpul tentați, în

viața cotidiană și cu atât mai mult când filozofăm, să considerăm anumite demersuri, anumite mișcări ale gândirii nu numai drept firești, naturale, ci drept norme generale. Iar de obișnuințele care tind să orienteze autoritar modul nostru de a gândi nu devenim coștienți decât atunci când ajungem să le percepem drept mișcări între multe alte mișcări posibile ale gândirii.

Printre obișnuințele de gândire ale omului modern un loc proeminent ocupă atât tendința de a pune în evidență ceea ce este general în raport cu ceea ce este particular și specific, cât și convingerea că orientarea analitică a gândirii și exactitatea noțiunilor reprezintă un câștig în toate împrejurările.

În *Caietul albastru*, Wittgenstein acuză ceea ce numește „setea noastră de generalitate" și „atitudinea disprețuitoare față de cazul particular"[20]. Ea se exprimă în tendința de a socoti că ceea ce este comun cazurilor particulare este întotdeauna mai important decât ceea ce le deosebește. Este un mod de gândire modelat de activități cum sunt cele îndreptate spre căutarea de legi, de regularități, îndeosebi de anumite activități științifice. Pentru a contracara tendința de a statua acest mod de gândire drept normă generală este important să ne amintim de acele situații nu numai din viața comună, ci și din cercetare (de exemplu, din cercetările de tip ecologic, medical sau juridic), în care atenția noastră se cere orientată îndeosebi spre ceea ce este specific, spre ceea ce deosebește un anumit caz de altul, o anumită situație de alta. Descrierea unor jocuri de limbaj adesea imaginate, pe care o întâlnim în scrierile lui Wittgenstein, ne ajută în această privință.

Suntem de asemenea înclinați să credem că orientarea spre cunoașterea părților unui întreg și a interacțiunilor ar reprezenta un imperativ universal al cunoașterii. Wittgenstein ne amintește o varietate de situații în care întrebările

cu privire la constituția lucrurilor, la părțile lor componente, sunt lipsite de sens.[21] „Vedem" astfel mai bine că distincția dintre ceea ce este simplu și complex, precum și interesul pentru cunoașterea părților componente sunt legitime și importante doar în anumite circumstanțe. În diferite activități omenești, inclusiv în cercetarea științifică, aceleași lucruri vor putea fi considerate o dată ca unități indivizibile, altă dată drept combinații ale unor elemente componente. Cuvântul „compus" poate fi și el folosit în moduri diferite. „Dar nu este, de exemplu, o tablă de șah în mod evident și în mod absolut compusă? – Te gândești probabil la faptul că ea este compusă din treizeci și două de pătrate albe și treizeci și două de pătrate negre. Dar nu am putea spune, de exemplu, că este compusă din culorile alb, negru și schema rețelei de pătrate? Iar dacă aici există moduri cu totul diferite de a privi lucrurile, atunci vei mai spune oare că tabla de șah este în mod absolut «compusă»? – A întreba *în afara* unui anumit joc de limbaj «Este acest obiect compus?» seamănă cu ceea ce a făcut odată un băiat care trebuia să spună dacă, în anumite exemple de propoziții, verbele erau folosite în forma activă sau pasivă, și care își bătea capul cu întrebarea dacă, de exemplu, verbul «a dormi» înseamnă ceva activ sau pasiv." (*Cercetări filozofice*, § 47.)

În sfârșit, tindem să considerăm exactitatea drept o valoare în general, drept ceva de dorit în orice fel de împrejurări. A aprecia o noțiune exactă ca fiind întotdeauna superioară uneia mai vagi, o indicație mai exactă ca fiind întotdeauna preferabilă uneia mai puțin exacte este o deprindere de gândire a omului modern. O deprindere care ne împiedică să vedem că în numeroase situații de viață folosim fără inconveniente noțiuni care nu sunt exacte. Pentru a indica cuiva unde să ne întâlnim sau unde să mă aștepte nu este necesar să-i dau coordonate spațiale

bazate pe măsurători precise. O indicație destul de vagă va fi adecvată scopului. Toți știm cât de bine funcționează exprimări de acest fel. Avem totuși tendința de a trece cu vederea ceea ce stă în fața ochilor noștri. Iată de ce reamintirea și descrierea unor lucruri familiare capătă o mare însemnătate. Discutând cu un presupus interlocutor care crede că noțiunile care nu sunt delimitate prin contururi nete ar fi în general puțin folositoare, Wittgenstein scrie: „Dar este oare lipsit de sens să se spună «Stai pe-aici»? Închipuiește-ți că eu aș sta cu cineva într-o piață, că aș spune acest lucru. Prin asta nu voi trasa o graniță, ci, poate, voi arăta cu mâna – ca și cum aș indica un anumit *punct*." (*Cercetări filozofice*, § 71.) Este important să ne „reamintim" că există situații în care noțiuni și indicații destul de vagi sunt suficiente pentru înfăptuirea obiectivelor pe care le urmărim. Ne dăm astfel seama cât de lipsită de noimă este tendința noastră de a valoriza în genere exactitatea, fără a ține seama de natura activităților și de împrejurările în care au ele loc. Lui Wittgenstein îi reținuse atenția o butadă pe care o întâlnise în cunoscuta revistă satirică *Simplicissimus*: „(Imagine: Doi profesori stau în fața unui pod în construcție.) Voce de sus: «Lasă-l jos – lasă-l jos, îți spun – o să-l aducem pe partea aialaltă.» – «Este de neconceput, domnule coleg, că o muncă atât de complicată poate fi înfăptuită în această limbă.»"[22]

Idealurile de puritate, de ordine ale tradiției metafizice și științifice sunt înfățișate de Wittgenstein drept „ochelari ai gândirii", care ascund adesea vederii noastre tot ceea ce nu li se conformează. Încetăm să ne dăm seama că suntem „orbiți de un ideal". Cerințe consacrate în anumite contexte, prin cercetări logice și de știință exactă, ni se înfățișează drept cerințe ale gândirii în genere. „În gândurile noastre, idealul stă ferm, de neclintit. Nu poți să treci dincolo de el; trebuie tot timpul să revii la el. Nu

există un «în afară»; afară nu se poate respira. – De unde vine acest lucru? Ideea stă, oarecum, ca ochelarii pe nasul nostru și lucrurile la care ne uităm le vedem prin ei. Nu ne trece prin minte să-i scoatem." (*Cercetări filozofice*, § 103.) Multe situații imaginate de Wittgenstein ne ajută să recunoaștem că idealurile de claritate, puritate, precizie ale gândirii moderne sunt ochelari ai gândirii pe care trebuie să știm nu numai să-i punem, dar și să-i scoatem. Este un obiectiv pe care nu-l vom putea atinge formulând principii, teorii, ci descriind, cu anumite intenții, o varietate de situații particulare. Aceasta este o practică cu totul nouă a filozofiei, pe care Wittgenstein a încercat să o caracterizeze prin formulări ca acestea: „Orice *explicație* trebuie lăsată la o parte, și locul ei trebuie să-l ia descrierea. Iar această descriere își primește lumina, adică țelul ei, de la problemele filozofice. Acestea nu sunt, firește, probleme empirice, ci ele vor fi dezlegate uitându-ne cum lucrează limbajul nostru, și anume în așa fel încât acest mod să poată fi recunoscut: *împotriva* unei porniri de a-l înțelege în mod greșit. Problemele sunt dezlegate nu prin producerea unei experiențe noi, ci prin punerea în ordine a unor lucruri de mult cunoscute." (*Cercetări filozofice*, § 109.) „Munca filozofului este o reunire de amintiri pentru un anumit scop." (*Cercetări filozofice*, § 127.)[23] „Amintirile" despre care este vorba aici privesc lucruri simple și familiare, și anume jocuri de limbaj în care am fost învățați să folosim expresiile. Gândirea noastră devine astfel mai flexibilă, mai elastică, mai aptă să perceapă diversitatea, eliberându-se de constrângeri pe care singură și le-a impus.

În filozofia mai târzie a lui Wittgenstein, „reprezentarea care cuprinde cu privirea întregul" ia locul a ceea ce a fost în *Tractatus* analiza logică. O asemenea reprezentare se obține prin imaginarea de noi posibilități, prin

rearanjarea în lumina lor a multora dintre lucrurile pe care le știm. Cercetarea folosirii expresiilor „regulă" și „urmare a unei reguli", care ocupă un loc important în *Cercetările filozofice*, este reprezentativă pentru un demers de acest gen. O cuprindere cu privirea a tuturor corelațiilor, a totalității regulilor care sunt urmate sau ar putea fi urmate atunci când folosim anumite expresii ale limbajului nu este cu putință.[24] Dacă o cercetare gramaticală va reuși însă să dezvăluie sursele acelei perplexități și frustrări cu care ne confruntăm adesea în filozofie, atunci când avem impresia că suntem în fața unei probleme reale, dar trebuie, totodată, să recunoaștem că nici una din soluțiile propuse nu este satisfăcătoare, susceptibilă să întrunească consensul celor avizați, utilitatea ei va putea fi cu greu contestată. Nu vom putea, desigur, anticipa toate sursele care pot genera probleme de acest gen. Nu le putem anticipa și preveni apariția. Ele pot fi însă tratate: putem înțelege cum am ajuns la ele, de ce ne apar drept probleme reale și că nu pot primi totuși nici o soluție.[25] George Moore a reținut, în însemnările sale la lecțiile lui Wittgenstein, observația acestuia că disconfortul intelectual pe care ni-l poate produce confruntarea cu probleme ale filozofiei tradiționale, cum ar fi cele care constituie miza confruntării dintre solipsist și realist, va putea fi înlăturat numai prin dobândirea unui *synopsis* asupra multor banalități, a unor lucruri știute de toți oamenii. Este înșelător să credem că ceea ce ne poate ajuta când suntem într-o asemenea situație este analiza, așa cum este ea practicată de către logicieni. În știință analiza este folosită de obicei pentru a descoperi noi fapte, de exemplu că apa este constituită din hidrogen și oxigen, în timp ce în filozofie noi cunoaștem de la început toate faptele de care avem nevoie.[26]

2. În ce constă semnificația unei expresii a limbajului?

Tema ocupă un loc central în *Caietul albastru*, în *Caietul brun*, în multe paragrafe de la începutul *Cercetărilor*. Termenul de referință al discuției este intuiția că semnificația unui cuvânt este *ceva* care corespunde cuvântului. Tocmai această intuiție constituie punctul de plecare al diferitelor teorii ale semnificației, care au fost elaborate de către filozofi. Un substantiv – observă Wittgenstein – ne face să căutăm un obiect care să-i corespundă. Ca și în cazul numelor proprii sau comune, avem tendința de a căuta în jurul nostru sau în mintea noastră lucruri pe care le-am putea numi „semnificația expresiilor limbajului"[27]. O altă intuiție familiară, care stă la baza multor elaborări filozofice, este aceea că semnificația unei expresii mai complexe a limbajului, cum este propoziția, este dată de semnificația părților ei componente, cuvintele. Este intuiția pe care se bazează înțelegerea limbajului drept „un calcul". În *Tractatus*, Wittgenstein vedea încă în acest fel limbajul. 4.024 conține observația că noi înțelegem o propoziție „dacă îi înțelegem părțile componente". Iar în 3.318 se precizează: „Propoziția o concep – ca și Frege și Russell – drept o funcție a expresiilor conținute în ea." Cele două intuiții nu se prezintă, de obicei, separate. Se crede că înțelegem semnificația unei propoziții dacă cunoaștem semnificația cuvintelor care o compun și că determinăm semnificația cuvintelor indicând entitățile pentru care stau ele. Cu referire la un pasaj din *Confesiunile* Sf. Augustin, în care autorul descrie cum învață copilul limbajul, Wittgenstein va nota în primul paragraf al *Cercetărilor*: „Cuvintele limbajului numesc obiecte – propozițiile sunt legături între asemenea nume. – În această imagine a limbajului, noi găsim rădăcina ideii: Fiecare cuvânt are o

semnificație. Această semnificație este corelată cu cuvântul. Ea este obiectul pentru care stă cuvântul."

Să examinăm, mai întâi, presupoziția că semnificația unei structuri mai complexe a limbajului este dată de semnificația părților ei componente. Ea va fi confruntată cu observația elementară că o combinație de cuvinte, care au, fiecare în parte, semnificație, nu constituie întotdeauna o propoziție cu sens. O expresie ca „Soba simte dureri." (vezi *Cercetări*, § 350 și 351) are drept componente numai expresii familiare, pe care noi le înțelegem. Cu toate acestea, nu putem conferi un sens propoziției ce rezultă din combinarea lor. Știm că expresia „a simți dureri" este strâns legată de activități cum ar fi mângâierea, alinarea, încurajarea, tratamentul medical și altele, care nu pot fi aplicate unei sobe sau unei pietre. Când spunem că propoziția „Soba simte dureri." nu are sens, spunem că ea nu are un rol, o folosire în limbajul nostru. Cu referire la asemenea propoziții, Wittgenstein va scrie în § 500 al *Cercetărilor*: „Dacă se spune că o propoziție este lipsită de sens, atunci nu este ca și cum sensul ei este lipsit de sens. Ci o combinație de cuvinte este exclusă din limbaj, este scoasă din circulație." Aceasta este o constatare ce conferă un contur pregnant unei observații ce revine adesea în însemnările lui Wittgenstein: a înțelege o propoziție, a-i conferi o semnificație, înseamnă a înțelege un întreg limbaj, o formă de viață a unei comunități. Sensul unor expresii cum sunt descrierile, ordinele sau întrebările va fi determinat considerând rolul pe care îl au ele în „utilizarea vie" a limbajului. Rol pe care îl putem identifica examinând întregul context în care este folosită, de obicei, acea expresie. Dacă și în ce măsură o anumită exprimare din limbajul unei comunități exotice va fi redată bine, bunăoară în limba română, va depinde de capacitatea traducătorilor de a găsi o expresie care are în această limbă o

poziție asemănătoare cu cea pe care o are în limbajul acelei comunități.[28] Descrierea unor situații în care aceleași expresii ale limbajului primesc folosiri din cele mai diferite ne ajută „să vedem mai bine" că abia un context lingvistic și nelingvistic cuprinzător, și nu asocierea expresiei cu anumite entități, este cel care face posibilă înțelegerea ei de către vorbitori. Înțelegem o expresie când cuprindem cu privirea cât mai multe dintre utilizările pe care le primește ea. Dacă nu ne putem imagina nici o folosire a expresiei, atunci nu o înțelegem, nu-i putem conferi nici un sens. Amintindu-și de discuțiile lor din vara și toamna anului 1949, când Wittgenstein l-a vizitat în America, Malcolm scria că acesta își rezuma punctul de vedere prin aforismul: „O expresie are semnificație doar în fluxul vieții."[29]

Din multe motive ne este greu să vedem că putem înțelege semnificația expresiilor limbajului doar atunci când ne străduim să determinăm rolul lor în contexte lingvistice și nelingvistice cuprinzătoare. Unul din aceste motive este înclinația puternică de a socoti anumite procese mintale – senzații, sentimente, gânduri – drept condiții necesare și suficiente pentru folosirea expresiilor limbajului. Ni se pare, de exemplu, plauzibil că expresia „a ne aminti" desemnează un anumit proces mintal. Și că acest lucru va putea fi contestat doar de behavioriștii declarați sau camuflați. Wittgenstein nu neagă însă, așa cum fac behavioriștii, că există un proces mintal al amintirii. Ceea ce contestă el este sugestia că semnificația expresiei „a ne aminti" este dată prin asocierea ei cu un proces mintal, că imaginea unui proces lăuntric este cea care ne dă ideea corectă a utilizării acestei expresii. Este ceea ce ne împiedică să cuprindem cu privirea folosirea expresiei, să realizăm că ea poate avea roluri foarte diferite. „Ne amintim" de copilărie, de locuri și evenimente de atunci, „ne amintim" de locul unde am pus un dosar sau o cheie, de

locul unde am dosit niște hârtii de valoare, de o situație în care ne-am purtat într-un fel care nu sprijină buna părere despre noi înșine ș.a.m.d. Sunt, oare, toate aceste folosiri ale expresiei doar cazuri particulare ale uneia și aceleiași imagini generale ale unui proces mintal? Sau să ne gândim la expresia „sunt convins", folosită în exprimările : „Sunt convins că în curând va izbucni un război îngrozitor.", „Sunt convins că vremea va rămâne frumoasă astăzi.", „Sunt convins că în acest calcul există o greșeală.". La întrebarea de ce în aceste exprimări folosim unul și același cuvânt, Wittgenstein răspunde: „Jocurile pe care le jucăm cu el au o anumită asemănare. Și de asemenea senzațiile care însoțesc folosirea cuvântului au o anumită asemănare."[30] Fostul student al lui Wittgenstein, filozoful John Wisdom, relatează că acesta le spunea, întrebându-se ce se întâmplă când cineva crede, înțelege sau își amintește ceva, că va trebui să ne întrebăm ce s-a întâmplat înainte și după ce a crezut, a înțeles, și-a amintit ș.a.m.d.; dacă adesea nu o facem este pentru că avem ideea unui mecanism mintal anume, a unei activități a minții pe care le desemnează aceste expresii.[30a]

Evocarea sau imaginarea rolurilor foarte diferite pe care le au expresiile limbajului în variate contexte ne ajută să ne împotrivim tentației puternice de a accepta că noi înțelegem o expresie doar în relația cu ceea ce se petrece în noi atunci când o pronunțăm sau auzim, și nu cu o întreagă ambianță din trecut și din prezent. Cu referire la expresia „a vorbi ca un automat sau ca un papagal", Wittgenstein evocă ideea că deosebirea dintre ceea ce desemnează această expresie și una care stă pentru vorbirea omului care reflectează la ceea ce spune s-ar reduce la aceea că a doua expresie se raportează la un proces mintal care lipsește atunci când folosim prima expresie. Sunt pierdute astfel din vedere multe elemente ale acelei

ambianțe în care noi folosim asemenea expresii. „Tot așa acțiunea intenționată sau neintenționată este, în multe cazuri, caracterizată mai degrabă printr-o multitudine de împrejurări în care are loc acțiunea decât printr-o experiență subiectivă pe care o desemnăm drept caracteristică pentru vorbirea intenționată."[31]

Iată și un alt caz. Când spunem că cineva „citește" suntem tentați să credem că indicăm în acest fel desfășurarea unui proces mintal. Dacă așa ar sta lucrurile, atunci numai cel care pare să citească va ști dacă citește cu adevărat sau nu. S-ar părea că nu putem decide în această privință pe baza a ceea ce pot constata sau afla ceilalți oameni. În realitate, putem determina dacă cineva citește sau nu ținând seama de tot ceea ce știm despre acea persoană, despre modul cum răspunde ea la diferite solicitări, despre ceea ce a premers acestei activități a ei ș.a.m.d. Din faptul că noi putem vedea cuvinte tipărite sau scrise și pronunța cuvinte fără să citim nu rezultă că cititul este „un proces lăuntric", ceva accesibil doar acelei persoane care îl realizează. Expresia „a citi" este folosită pentru o activitate, pe care o persoană cu anumite caracteristici și precedente o realizează în anumite împrejurări. Ceea ce știm despre acea persoană și acele împrejurări ne va permite, în condiții normale, să decidem dacă ea citește sau nu. Schimbarea care a avut loc atunci când un copil a deprins cititul este „o schimbare a comportării sale". Această schimbare este cea care îi permite învățătorului să spună că „a început să citească" despre un copil care nu știa să citească. Prezența sau absența unor senzații caracteristice cititului pot să fie, dimpotrivă, indicii înșelătoare. Faptul că există „o serie continuă de treceri" între cazul în care cineva spune pe de rost ceea ce trebuie să citească și cazul în care citește fiecare cuvânt, fără să cunoască pe de rost textul sau să ghicească din context,

este concludent în acest sens. Și de asemenea faptul că, în diferite împrejurări, folosim diferite criterii pentru a stabili dacă cineva citește sau nu. Că expresia „a citi" nu stă, de obicei, pentru o anumită experiență subiectivă reiese clar din faptul că ea este folosită pentru o varietate de activități între care există doar asemănări parțiale.[32]

Când reflectează asupra unor întrebări pe care și le-au pus filozofii, cum este întrebarea privitoare la semnificația expresiilor limbajului, Wittgenstein pornește de la supoziția că nu există o raționalitate superioară celei pe care o conține și o exprimă modul obișnuit de a trăi și de a acționa al oamenilor. Cu toții suntem de acord că o expresie a limbajului are sens dacă ea este folosită așa cum o folosesc ceilalți membri ai unei comunități mai restrânse sau mai cuprinzătoare, o folosire care va putea fi însușită de orice om normal. Dacă dorim să ne lămurim în privința modului cum primesc semnificație expresiile limbajului, atunci elaborarea unor criterii generale, a unor teorii ale semnificației, nu ne va ajuta în nici un fel. Pot fi, dimpotrivă, importante acele descrieri care fac ca relația dintre folosirea expresiilor, pe de o parte, și formele de viață, practicile și instituțiile unei comunități, pe de altă parte, să devină tot mai clară, mai transparentă. Ceea ce ne va ajuta este îndeosebi imaginarea și descrierea unor limbaje primitive, așa-numitele „jocuri de limbaj". Expresia stă la Wittgenstein pentru „sisteme de înțelegere" prin care copiii învață limbajul adulților, prin care comunică între ei membrii unei comunități arhaice puțin evoluate din punct de vedere cultural. Jocurile de limbaj ne permit să vedem mai bine deosebirile dintre situațiile în care o expresie a limbajului funcționează sau, dimpotrivă, „este scoasă din circulație". Ne devine mai clar că înțelegerea unei expresii constă în abilitatea de a folosi semnele unui

limbaj în acord cu anumite reguli, adică în folosirea ei în același fel în care este folosită de către ceilalți membri ai comunității, că acordul în folosirea expresiilor limbajului este consecința integrării indivizilor în aceleași forme de viață. Pornind de la observația că anumite concepte și teorii elaborate de filozofi, cum sunt cele despre semnificația cuvintelor, învăluie funcționarea limbajului într-o ceață care va face imposibilă vederea clară, Wittgenstein scrie în § 5 al *Cercetărilor*: „Ceața se împrăștie dacă studiem fenomenele limbajului cu referire la moduri primitive ale folosirii lor, în care scopul și funcționarea cuvintelor pot fi cuprinse cu privirea. Asemenea forme primitive ale limbajului folosește copilul atunci când învață să vorbească. Învățarea limbajului nu este aici explicație, ci instrucție."

Inventarea și descrierea jocurilor de limbaj ne îngăduie „să vedem mai bine" ce anume conferă semnificație expresiilor. Ne putem închipui un trib ai cărui membri răspund afirmativ la întrebări de tipul „Poți să urci pe muntele cutare?" sau „Poți înota peste râul cutare?" numai dacă ei au făcut deja acest lucru. Un conducător îi va selecționa pentru o anumită misiune tocmai pe baza acestui răspuns. Imaginarea acestei situații ne arată cât de înșelătoare este impresia că am putea determina semnificația expresiilor limbajului numai prin raportarea lor la anumite realități sau procese mintale, făcând abstracție de acel context pe care îl reprezintă formele de viață specifice ale unei anumite comunități. „Au propozițiile «El a făcut asta și aia.» și «El poate să facă asta și aia.», în același limbaj, același sens, sau sensuri diferite? Dacă reflectezi asupra acestei chestiuni, vei dori să dai o dată un răspuns, o dată altul. Și aceasta arată doar că întrebarea nu are un sens clar determinat. Dacă va fi hotărâtor că oamenii zic «el poate» când a făcut-o, atunci propozițiile au același sens;

dacă împrejurările în care este folosită o expresie determină ceea ce tu numești «sensul», atunci ele au sensuri diferite."[33]

Că o bună înțelegere a modului cum folosim expresii familiare ale limbajului nu poate fi câștigată decât prin eliberarea de anumite intuiții, pe care ni le sugerează formele noastre de exprimare, ne apare clar dacă analizăm modul cum ne reprezentăm o relație ca cea dintre intenții și acțiuni. Suntem înclinați să credem că un anumit proces mintal premerge și pregătește acțiunea. Procesul trebuie să se producă pentru ca acțiunea să aibă loc. Indicarea procesului ar reprezenta explicația acțiunii. Este ceea ce Wittgenstein denunță drept o „simplificare falsă"[34]. Spunând aceasta, el nu neagă că anumite procese mintale constituie antecedente ale acțiunilor noastre. „Simplificarea" intervine atunci când ne închipuim că, de exemplu, este suficient să înțelegem un ordin pentru a acționa într-un anumit fel sau să ne amintim o melodie pentru a o cânta. În realitate, abia o întreagă istorie cu experiențele ei, precum și numeroase elemente ale contextului prezent pot să dea socoteală de faptul că am acționat într-un anumit fel sau ne-am exprimat într-un mod sau altul. Capacitatea unui individ de a acționa, la un moment dat, într-un anumit fel se datorează unei varietăți de circumstanțe care privesc viața comunității căreia îi aparține, precum și experiențelor personale câștigate într-o existență mai mult sau mai puțin îndelungată. Nu există o legătură rigidă între un anumit proces mintal și o anumită acțiune. O mare varietate de experiențe trecute și de împrejurări ale momentului fac ca noi să urmăm sau nu o regulă și să o urmăm într-un fel sau altul. „Cineva mă întreabă: «Poți să ridici această greutate?» Răspund «Da». Atunci el spune: «Fă-o!» – și eu nu pot s-o ridic. În ce fel de împrejurări va fi valabilă justificarea: «Când am răspuns „da", atunci *puteam*, numai acum nu pot.»

Criteriile pe care le considerăm valabile pentru «potrivire», «putință», «înțelegere» sunt mult mai complicate decât ar putea să pară la prima vedere. Adică jocul cu aceste cuvinte, folosirea lor în comunicarea verbală, ale căror mijloace sunt, este mai întortocheat – rolul acestor cuvinte în limbajul nostru este altul decât suntem tentați să credem."[35]

Tot așa, anumite forme de exprimare sugerează că vorbirea nu este decât o exteriorizare a gândirii. Impresia este întărită de acele exprimări în care verbele „a vorbi" și „a gândi" sunt folosite în paralel, de exemplu în expresii ca „Vorbește fără să gândească.", „Gândește-te înainte de a vorbi!", „Nu pot să-mi exprim bine gândurile." etc. Ni se pare că vorbirea și gândirea reprezintă două entități, că există o problemă – cea a relației dintre ele – și ne mirăm că nu a putut fi găsit un răspuns general acceptat, așa cum se întâmplă cu răspunsurile la întrebări pe care le formulăm în viața comună și în știință. Nu ne trece prin minte să examinăm mai îndeaproape circumstanțele în care folosim asemenea expresii. Dacă o vom face, atunci vom vedea că ceea ce se distinge și se opune prin ele nu este „gândirea" și „vorbirea", ci un mod neatent, superficial sau confuz de a gândi și unul chibzuit, temeinic. Expresia feței, a privirii, tonalitatea vocii și alte caracteristici ale atitudinii noastre, atunci când rostim aceste expresii, nu sunt simpli însoțitori ai exprimărilor verbale. Ele reprezintă indici dintre cei mai importanți pentru acel context în care am învățat să folosim expresiile. În acele situații în care copilul învață un cuvânt ca „sigur", observă Wittgenstein, un rol foarte important îl are tonalitatea vocii și expresia feței celor care îl pronunță. „Cuvântul este, înainte de toate, purtătorul acestei tonalități a vocii." Dacă suntem întrebați care este semnificația unor expresii ca „a crede", „a ne îndoi", aducem o clarificare dacă le

înlocuim cu tonul vocii, expresiile feței și gesturile pe care le-am înregistrat atunci când am învățat să le folosim.[36]

3. Sunt expresiile noastre despre ceea ce simțim descrieri?

Cel care citește însemnări reprezentative pentru filozofia mai târzie a lui Wittgenstein poate să aibă o nedumerire. Pe de o parte, autorul afirmă că folosirea expresiilor limbajului în viața de fiecare zi este în ordine și că această folosire va trebui să constituie baza clarificărilor pe care le oferă cercetarea filozofică. Jocurile de limbaj, pe care le imaginează Wittgenstein, au menirea să o facă cât mai transparentă. Pe de altă parte, se semnalează cu insistență că multe încurcături și confuzii conceptuale, acele confuzii pe care Wittgenstein le numește de obicei „gramaticale", devin posibile, ba chiar de neevitat, deoarece suntem induși adesea în eroare de formele noastre comune de exprimare, de analogiile pe care le sugerează acestea.[37]

Cum pot fi armonizate aceste două tipuri de sugestii ne-o arată, poate cel mai bine, considerațiile lui Wittgenstein asupra acelor expresii prin care comunicăm ceea ce simțim, vorbind despre senzațiile, emoțiile sau sentimentele noastre. Sunt expresii care ne sunt foarte familiare tuturor. Nu ne așteptăm ca în această sferă să fim amenințați de confuzii conceptuale. Wittgenstein ne arată însă că această impresie se poate dovedi adesea greșită.

Drept fundal contrastant pentru reflecțiile lui Wittgenstein pot servi idei și reprezentări familiare, atât de evidente, încât orice discuție asupra lor poate părea, la prima vedere, inutilă. Moduri curente de exprimare sugerează că senzațiile, sentimentele și gândurile noastre stau într-un fel de „spațiu interior", la care posesorul lor are un acces

direct, iar semenii lui doar unul mijlocit și imperfect. Faptul că o anumită stare mintală este conștientă ar implica deja că subiectul are despre ea o cunoaștere certă și completă, care contrastează cu acea cunoaștere doar ipotetică, bazată pe conjecturi și interpretări, a celorlalți oameni. Ne putem îndoi cu privire la ceea ce simt și gândesc alții, dar nu cu privire la ceea ce gândim și simțim. Este intuiția căreia Wittgenstein îi va da următoarea formulare în § 303 al *Cercetărilor*: „Pot doar să *cred* că celălalt are dureri, dar o *știu* când le am eu."

Tindem să ne reprezentăm stările și procesele subiective prin analogie cu cele din lumea exterioară. Acceptăm drept ceva neproblematic că există nume care desemnează ceea ce simțim, de exemplu, tristețe sau bucurie, precum și enunțuri care descriu experiențe subiective tot așa cum descriu obiecte din lumea fizică sau comportarea animalelor și a oamenilor. Tot ceea ce le deosebește de alte nume și descrieri ar fi că ele se referă la o „lume interioară", și nu la lumea exterioară care este, cel puțin în principiu, în egală măsură accesibilă tuturor oamenilor. Presupunerea că putem numi și descrie ceea ce fiecare dintre noi simte și gândește a primit formulări exemplare în textele filozofilor. Să ne gândim bunăoară la Descartes, care afirma că gândirea este o substanță. De reprezentarea că există o lume lăuntrică de obiecte care se deosebește de cea exterioară doar prin aceea că acestea sunt „private", că pentru ele expresii ca „știu", „cunosc", „descriu" ar putea fi folosite într-un mod tot atât de neproblematic ca și pentru cele din lumea exterioară, se leagă o serie de intuiții familiare. Una dintre ele este că introspecția ar fi corolarul observației asupra lumii exterioare, cu specificarea că ceea ce știm prin introspecție despre ceea ce simțim și gândim este cert, indubitabil. Suntem tentați să credem că acea cunoaștere pe care ne-o oferă introspecția

constituie idealul cunoașterii în genere. Iar dacă obiectul cercetării psihologului îl constituie „lumea interioară", psihologul este într-un anumit sens, ținând seama de certitudinea cunoașterii introspective, într-o poziție mai bună decât cercetătorul naturii. O altă intuiție care conferă un contur net reprezentării familiare despre o „lume interioară" este aceea că stările și procesele subiective ar fi corelate doar empiric cu corpul, cu caracteristicile observabile ale comportării noastre verbale și nonverbale. Avem, așadar, imaginea a două lumi, a două domenii ale realității, între care constatăm că există o anumită corelație. Ea poate fi gândită, de cel care reflectează, drept „paralelism". Manifestări comportamentale însoțesc în mod constant senzațiile, emoțiile și sentimentele. În anumite situații însă putem să le ascundem. Cu alte cuvinte, putem să ne prefacem și putem să mințim. Ceea ce duce la concluzia că propriile trăiri ne sunt în mod nemijlocit cunoscute pe când cele ale altora trebuie să fie „descoperite".

Wittgenstein pune în discuție asemenea intuiții și reprezentări familiare pe baza cercetării gramaticii expresiilor despre ceea ce simțim și a relației lor cu expresiile care descriu caracteristici ale comportării. El urmărește să determine ce lumină aruncă asupra acestor intuiții și reprezentări familiare o examinare mai îndeaproape a modului cum sunt folosite expresii referitoare la senzații, cum este, de exemplu, expresia „mă dor dinții". Altfel spus, să obțină, pe această cale, clarificări conceptuale care ne îngăduie „să vedem mai bine" într-un domeniu care este accesibil privirii tuturor oamenilor.

Acest demers se sprijină pe formularea și critica ideii „limbajului privat". Este vorba de un presupus limbaj pe care Wittgenstein îl prezintă astfel, în § 243 al *Cercetărilor*, referindu-se la o situație în care activitatea oamenilor ar fi însoțită de monologuri, de o convorbire cu ei înșiși:

„Dar ne-am putea închipui și un alt limbaj în care cineva și-ar putea nota sau ar putea exprima experiențele sale lăuntrice – sentimentele, stările sufletești etc. – pentru propria sa folosință? – Ei bine, nu putem noi oare să facem asta în limbajul nostru obișnuit? – Dar nu asta am eu în vedere. Cuvintele acestui limbaj trebuie să se refere la ceea ce poate ști doar vorbitorul; la senzațiile sale nemijlocite, private. Un altul nu poate, prin urmare, să înțeleagă acest limbaj." Pasajul merită toată atenția deoarece el indică ceea ce urmărește Wittgenstein atunci când examinează expresiile prin care spunem ceva despre ceea ce simțim. El admite că folosim în mod frecvent asemenea expresii în limbajul nostru cotidian și că dacă vom fi întrebați ce facem vom spune că noi comunicăm în acest fel altora ceva despre ceea ce simțim. Ceea ce are în vedere Wittgenstein prin sintagma „limbaj privat" este un limbaj ale cărui expresii ar desemna și ar descrie „obiecte private", adică ceea ce poate să știe doar vorbitorul. Limbajul privat este limbajul în care un cuvânt ca „durere" funcționează ca un nume pentru ceva la care nu are acces decât o persoană, cea care simte durerea. Ceea ce va fi exprimat, în § 293, prin următoarea alegorie: „Să presupunem că fiecare ar avea o cutie, iar în ea ar fi ceva pe care îl numim «cărăbuș». Nimeni nu poate să privească vreodată în cutia celuilalt; și fiecare spune că știe ce este un cărăbuș numai privind cărăbușul *său*. – Aici ar fi posibil ca fiecare să aibă un alt lucru în cutia sa. Ne-am putea chiar închipui că un asemenea lucru s-a schimbat mereu. – Dar dacă acum cuvântul «cărăbuș» al acestor oameni ar avea totuși o folosire? – Atunci ea nu ar fi aceea a desemnării unui lucru. Lucrul din cutie nu aparține, pur și simplu, jocului de limbaj; nici cel puțin ca un *ceva*; căci cutia ar putea să fie și goală. [...] Asta înseamnă: Dacă construim gramatica expresiei senzației după modelul «obiectului și desemnării»,

atunci obiectul nu mai este luat în considerație deoarece este irelevant."[38]

Prin această splendidă alegorie, ideea limbajului privat este prezentată și, în același timp, respinsă, ca ceva ce nu poate fi gândit. Expresiile unui limbaj nu pot numi sau descrie obiecte care sunt „private". Un „limbaj privat" nu este, de fapt, un limbaj. Tocmai deoarece expresiile limbajului denumesc și descriu lucruri la care accesul este public, ele pot fi învățate și folosite în același fel, urmând aceleași reguli. Afirmația că eu pot ști și comunica ceva altora despre experiențe care sunt strict private nu este inteligibilă. Putem ști ceva și putem comunica ceva numai despre lucruri care sunt accesibile în egală măsură tuturor, cel puțin în principiu. Dacă nu există criterii și reguli pe baza cărora vorbitorii să poată decide dacă o anumită expresie a fost sau nu folosită în mod adecvat, atunci nu există nici limbaj. Un cunoscut comentator al operei lui Wittgenstein aprecia, pe bună dreptate, că însăși ideea unui limbaj privat semnalează influența deformatoare pe care o are asupra modului nostru de a gândi presupunerea că funcția esențială a oricărui limbaj ar fi aceea de a numi și de a descrie.[39]

Acceptăm în mod tacit sau afirmăm adesea că propozițiile prin care exprimăm ceea ce simțim reprezintă descrieri. De ce este această impresie înșelătoare? „Descrierea", în folosirea primară a cuvântului, acea folosire care este ilustrată de jocurile de limbaj ale descrierii, reprezintă o relatare care poate să fie adevărată sau falsă. Ca și toate propozițiile cu pretenții de adevăr, propozițiile care descriu sunt enunțuri ce pot fi confirmate sau infirmate prin raportare la fapte care sunt accesibile examenului public. Orice descriere va putea fi greșită și va putea fi corectată. Cum am putea însă greși exprimând ceea ce simțim? Afirmația „Mă doare capul, dar poate mă înșel."

este un nonsens evident. Despre expresiile privitoare la ceea ce simțim se poate spune că sunt „adevărate" sau „false" doar în sensul că cel care le rostește este sincer sau minte. Aceasta este însă o folosire diferită a cuvintelor „adevărat" și „fals" în raport cu cea prin care noi calificăm propozițiile descriptive, atât în viața curentă, cât și în cercetarea științifică. Printre ultimele însemnări pe care le-a scris Wittgenstein despre certitudine o întâlnim pe aceasta: „Ar fi greșit să se spună că aș putea să spun «Eu știu că acolo se află un scaun.» doar atunci când acolo se află un scaun. Desigur că acest lucru este numai atunci *adevărat*, dar eu am dreptul s-o spun când sunt *sigur* că se află unul acolo, chiar dacă nu am dreptate."[40] Este un nonsens să se afirme că atunci când vorbim despre ceea ce simțim exprimările noastre „descriu" ceea ce simțim. Căci cu privire la ceea ce simțim nu putem avea îndoieli. Gramatica expresiilor care exclud îndoiala, cum sunt expresiile despre experiențele subiective, reprezintă cel mai clar indiciu că aceste expresii nu comunică cunoaștere. „Întrebarea idealistului ar suna cam așa: «Cu ce drept nu mă îndoiesc eu de existența mâinilor mele?» (Și la aceasta răspunsul nu poate fi: «*Știu* că ele există.») Cine întreabă însă astfel trece cu vederea că îndoiala cu privire la existență funcționează numai într-un joc de limbaj, că mai întâi ar trebui, deci, să se pună întrebarea: Cum ar arăta o asemenea îndoială? și că aceasta nu se înțelege așa, fără nimic în plus."[41]

Wittgenstein nu contestă, desigur, că există experiențe subiective. Ele nu sunt însă ceva de felul acelor stări și procese care sunt intersubiectiv accesibile. În § 304 al *Cercetărilor* se afirmă că ele nu sunt „un ceva", dar nici „nimic". Nu sunt „un ceva" în sensul că despre ele nu se poate enunța nimic. Dacă ne uităm mai bine, vedem că rolul expresiilor despre ceea ce simțim este cu totul

altul decât cel al expresiilor descriptive ale limbajului. Despre ceea ce simțim nu putem ști ceva așa cum putem ști depre lumea exterioară, inclusiv despre comportarea oamenilor. „Din nou, când spun, în sens metafizic, «*Trebuie* întotdeauna să știu când am dureri.», aceasta face pur și simplu de prisos cuvântul «știu»; și în loc de «Știu că mă doare.» pot să spun simplu «Mă doare.». Bineînțeles, situația e diferită dacă dăm sens expresiei «durere inconștientă»…"[42] Că durerea este a mea, a unui subiect, este ceva cuprins în expresia „durere", ca și în orice spunem despre senzații. Nu este cuprinsă însă aici o informație despre un posesor și despre ceea ce posedă el, ca în expresiile descriptive. „Așadar judecățile «A are un dinte de aur.» și «A are o durere de dinți.» nu sunt folosite în mod analog. Ele diferă în ceea ce privește gramatica lor acolo unde, la prima vedere, ar putea să nu pară că diferă."[43] Afirmația că senzațiile sunt doar „ale mele" spune doar în aparență ceva. Ea are tot atât de puțin sens ca și afirmația că „știm" ceva despre experiențele noastre subiective: „Propoziția «Senzațiile sunt private.» este comparabilă cu: «Pasiența o facem singuri.»." (*Cercetări filozofice*, § 248.) Ceea ce nu înseamnă că nu ar exista contexte în care o propoziție de acest gen poate să aibă o folosire. În afara unor asemenea contexte, ea este însă o propoziție gramaticală. Propoziții gramaticale formulează uneori filozofii, nu și oamenii în viața comună sau atunci când ei sunt angajați în activități specializate. Când oamenii spun că „știu ceea ce simt", prin aceasta nu fac decât să sublinieze că simt ceva. Folosim, desigur, adesea cuvinte ca „știu", „cunosc" cu referire la ceea ce simțim, dar aceasta nu înseamnă că exprimăm prin ele pretenții de cunoaștere, așa cum o facem prin expresiile descriptive ale limbajului.

Wittgenstein crede că este important să nu pierdem din vedere că experiențele subiective sunt proprii anumitor

ființe cum sunt ființele omenești. Existența experiențelor subiective, caracteristice ființelor omenești, este inseparabilă de existența unor manifestări verbale și nonverbale ale acestor experiențe. „«Dar ceea ce spui tu nu revine la faptul că nu există, de exemplu, durere fără *comportarea caracteristică durerii?*» – Înseamnă asta: se poate spune doar despre omul viu și despre ceea ce-i seamănă (se poartă asemănător) că are senzații; vede; este orb; aude; este surd; este conștient sau este inconștient." (*Cercetări filozofice*, § 281.) Expresiile noastre despre experiențe subiective nu le „descriu" așadar, ci le „exprimă", tot așa cum un gest, un țipăt, o expresie a feței sau un fel de a râde exprimă indiferența, frica, resemnarea sau amuzamentul. În contrast cu enunțurile descriptive, Wittgenstein caracterizează expresiile despre stări subiective ca *Ässerungen* (exprimări, manifestări) a ceea ce simțim. În calitate de „manifestări" ale stărilor subiective, ele sunt pe același plan cu manifestările nonverbale ale acestor stări. În anumite împrejurări, expresia „acum sunt fericit" nu exprimă altceva decât atitudinea corpului, expresia feței și a ochilor. Când începe să vorbească, copilul este învățat să folosească cuvinte pentru a exprima ceea ce exprimă și manifestările nonverbale ale stărilor subiective. Bunăoară să folosească expresia „mă doare" pentru a exprima ceea ce exprimă și țipetele de durere sau gemetele. Referindu-se la modul cum învață o ființă omenească folosirea cuvântului „durere", Wittgenstein scrie: „Iată o posibilitate: cuvintele vor fi legate cu expresia originară, naturală, a senzației și puse în locul ei. Un copil s-a lovit, el țipă; iar acum adulții îi vorbesc și îl învață exclamații și, mai târziu, propoziții. Ei îl învață pe copil o nouă comportare pentru durere. «Tu spui, așadar, că termenul „durere" desemnează, de fapt, țipătul?» – Dimpotrivă: expresia verbală a durerii înlocuiește țipătul, și nu îl descrie." (*Cercetări filozofice*, § 244.) Expresia verbală este,

prin urmare, o „manifestare" a durerii, la fel ca țipătul. Și anume o „manifestare" pe care o întâlnim doar la ființele omenești.[44]

Există o înclinație puternică de a presupune că atunci când vorbim despre „ceea ce simțim" noi descriem „ceea ce simțim". Cuvintele „Aștept cu nerăbdare." ar descrie ceva, ca și enunțul că am domiciliul într-o anumită localitate, am o familie sau sufăr de o anumită boală. Este însă înșelător să calificăm expresiile despre experiențe subiective drept *enunțuri* deoarece noi sugerăm în acest fel că ele descriu realități aparte la care are acces doar persoana ce posedă aceste experiențe. Ceea ce spunem despre ceea ce simțim reprezintă o parte a comportării noastre, comportare prin care se exprimă ceea ce simțim. „A numi exprimarea durerii un *enunț* este înșelător deoarece de cuvântul «enunț» sunt legate, în jocul de limbaj, «testarea», «întemeierea», «confirmarea», «infirmarea» enunțului."[45] Nu poate să fie vorba însă de nimic din toate acestea în cazul expresiilor despre ceea ce simțim.

Expresiile verbale ale durerii nu se bazează mai mult pe introspecție, înțeleasă ca observație asupra a ceea ce este „lăuntric", decât se bazează țipetele și gemetele de durere. Între toate aceste exprimări și durere, ca experiență subiectivă, relația nu este o relație exterioară, empirică, o relație de simultaneitate sau de succesiune între anumite evenimente, ci o relație conceptuală. Este incorect să se spună că durerea este cauza țipetelor și gemetelor de durere sau ale expresiilor verbale ale durerii și este corect să se spună că durerea este ceea ce conferă semnificație acestor exprimări sau manifestări.[46] Multe din însemnările lui Wittgenstein sunt îndreptate împotriva reprezentării că distincția dintre durere și expresiile ei este distincția dintre o realitate lăuntrică, la care are acces doar subiectul, și una exterioară, publică. Această reprezentare se bazează între altele, pe observația că putem

ascunde adeseori ceea ce simțim sau îi putem convinge pe alții că simțim ceea ce nu simțim de fapt. Este o reprezentare care va putea fi zdruncinată doar prin raportare la acele jocuri de limbaj care ne indică cum folosim aceste expresii. Vedem atunci că tendința noastră de a distinge două lumi, lumea lăuntrică și cea exterioară, nu este decât rezultatul interpretării greșite pe care o dăm distincției gramaticale dintre expresiile despre experiențe subiective și cele despre fapte accesibile observației. Atunci când ne-am însușit limbajul, noi am fost învățați să vorbim într-un anumit fel despre ființe vii, în primul rând despre oameni, care au experiențe subiective, și altfel despre toate celelalte lucruri care nu au asemenea experiențe. Credem în mod greșit că imaginea despre o realitate interioară și una exterioară ar explica diferențele gramaticale dintre aceste expresii când, de fapt, imaginea nu este decât un mod înșelător de a semnala aceste diferențe: „Nu este vorba de explicarea unui joc de limbaj prin experiențele noastre subiective, ci de constatarea unui joc de limbaj." (*Cercetări filozofice*, § 655.)

O experiență subiectivă este cea a unei ființe care se comportă într-un anumit fel. Recunoașterea faptului că o anumită comportare poate ascunde ceea ce simțim sau transmite impresia că simțim ceea ce nu simțim nu schimbă lucrurile. O reușită totală și statornică în minciună și prefăcătorie nu este, de fapt, posibilă. Ceea ce simte o ființă omenească se exprimă în ansamblul comportării sale verbale și nonverbale. Iar fiecare dintre noi a învățat să identifice senzații, sentimente sau gânduri în comportarea semenilor. Impresia familiară că „știu" foarte bine ceea ce simt eu și nu pot „ști" ce simte altul induce în eroare. De fapt, lucrurile stau tocmai invers. „Știm" ceea ce simt alții în măsura în care comportarea lor ne este bine cunoscută. Dar nu „cunosc", nu „știu" ceea

ce simt eu, ci simt pur și simplu. Este un nonsens să se spună că trebuie să-mi cunosc reacțiile comportamentale pentru a afla ce simt. Cuvintele *a ști, a cunoaște*, în folosirea lor primară, nu se aplică pentru jocurile de limbaj ale exprimării experiențelor subiective. Dacă spun că simt ceva anume, atunci este un nonsens ca cineva să mă întrebe „De unde știi asta?". Are însă pe deplin sens să spunem că știm ce a simțit o anumită persoană, într-o anumită împrejurare. „În ce măsură sunt senzațiile mele *private*? Ei bine, doar eu pot să știu dacă am într-adevăr dureri; celălalt poate doar să o bănuiască. – Într-un fel, asta este fals, în altul e un nonsens. Dacă folosim cuvântul «a ști» așa cum este el folosit în mod normal (și cum altfel trebuie oare să-l folosim?), atunci ceilalți știu foarte des când am dureri. – Da, dar nu cu siguranța cu care o știu eu însumi! – Despre mine nu se poate spune deloc (decât poate în glumă) că *știu* că am dureri. Ce poate oare să însemne asta – în afară, poate, de faptul că *am* dureri? Nu se poate spune că alții învață ce senzații am eu *doar* din comportarea mea – căci despre mine nu se poate spune că le-am învățat. Eu *le am*. Asta este corect: are sens să se spună despre alții că ei se îndoiesc că am dureri; dar nu să se spună despre mine însumi." (*Cercetări filozofice*, § 246.)

Distincția dintre ceea ce este public accesibil și ceea ce este privat, dintre fapte și experiențe subiective, se exprimă în distincția de natură conceptuală („gramaticală") dintre enunțuri care descriu fapte și expresii ale limbajului, care sunt manifestări a ceea ce noi resimțim în mod subiectiv. Nu putem descrie decât fapte. O descriere a propriilor noastre trăiri, nu a faptelor, este imposibilă, și anume imposibilă din punct de vedere conceptual. Este ceea ce Wittgenstein ne face să „vedem" prin situațiile imaginare pe care le descrie, cum ar fi aceea în care pretindem

că un lucru care poate fi văzut de o singură persoană (cărăbușul din cutia noastră) poate să primească un nume și poate să fie descris. Prin punerea în evidență a acestei distincții gramaticale, devine clar cât de greșită este și impresia că psihologia ar studia o realitate diferită de cea care constituie obiectul cercetării în celelalte științe, „lumea lăuntrică". Nu este vorba să se conteste că psihologia cercetează stări și procese psihice. Însuși termenul *psihologie* o spune. Ceea ce pune în discuție Wittgenstein este ideea că problema cercetătorului ar fi „să pătrundă" dincolo de ceea ce este controlabil prin observație, să ne dezvăluie o lume ascunsă în spatele comportării subiecților. Uneori observarea comportării verbale și nonverbale poate să conducă într-adevăr la concluzii greșite cu privire la ceea ce simt și gândesc oamenii. De multe ori senzațiile și sentimentele sunt însă „scrise" în comportare. Jocurile de limbaj care arată că relația dintre comportare și experiența subiectivă este o relație internă reprezintă o contribuție la „înțelegerea filozofică". Obiectivul și subiectivul nu pot fi despărțite. Ele nu reprezintă două lumi diferite, între care ar exista doar relații ce țin de domeniul cercetării empirice. „Paralelă înșelătoare: psihologia tratează despre procese în sfera psihicului, ca fizica în cea a fizicului. A vedea, a auzi, a gândi, a simți, a voi nu sunt *în același sens* obiectele psihologiei cum sunt mișcările corpurilor, fenomenele electrice etc. obiecte ale fizicii. Aceasta o poți vedea din faptul că fizicianul vede aceste fenomene, le aude, reflectează asupra lor, ni le comunică, iar psihologul observă *manifestările* (comportarea) subiectului." (*Cercetări filozofice*, § 571.)

La capătul acestor considerații, „vedem mai bine" că între afirmația potrivit căreia folosirea curentă a expresiilor limbajului comun este în ordine și constatarea că reflecția asupra exprimărilor noastre curente poate genera confuzii

conceptuale nu există o tensiune, o contradicție. Învățăm cu toții să dăm semnificație exprimărilor semenilor noștri cu privire la ceea ce simt ei, tot așa cum învățăm să dăm semnificație varietății manifestărilor lor comportamentale nonverbale. Atunci când „reflectăm", când „filozofăm", vom fi însă tentați să caracterizăm exprimările despre ceea ce simțim drept „descrieri" ale experiențelor subiective. Falsa analogie care ne face să acceptăm această caracterizare este favorizată de trecerea cu vederea a unor corelații, de incapacitatea noastră de a „cuprinde cu privirea întregul", accentuată și ea de tendința de a acorda o poziție privilegiată unor enunțuri descriptive, cum sunt cele ale științelor. Wittgenstein era departe de a contesta că suntem expuși la tot pasul confuziilor pe care le generează înțelegerea nesatisfăcătoare a modului cum funcționează anumite expresii ale limbajului. El nu era deloc înclinat să subaprecieze dificultățile cuprinderii cu privirea a modului cum „lucrează" limbajul, a câștigării unei bune înțelegeri a gramaticii expresiilor noastre. Efortul de a obține clarificări parțiale, de a îndepărta aici și acolo ceața, prin imaginarea unor situații în care relația dintre folosirea expresiilor limbajului, pe de o parte, activitățile oamenilor și particularitățile fiecărei situații în care sunt ele folosite, pe de altă parte, devine mai transparentă, a stat de aceea în centrul exercițiului filozofic al gândirii sale. Din această perspectivă, putem conferi un plus de sens și unor exprimări care revin în însemnările sale: „Noi ne luptăm cu limba. Suntem în luptă cu limba."

4. Admirat, nu și urmat

Dezvoltările de mai sus și-au propus să înfățișeze o practică filozofică cu totul singulară. Wittgenstein a bănuit că acea orientare pe care s-a străduit să o dea cercetării

filozofice are puține șanse să fie bine înțeleasă, și cu atât mai puțin urmată, cu deosebire de profesioniștii domeniului. Astăzi, la mai mult de o jumătate de secol de la dispariția autorului *Cercetărilor*, se poate spune că această bănuială a fost confirmată. Modul în care a văzut Wittgenstein obiectivele activității filozofice, precum și căile pe care a încercat să le înfăptuiască sunt tot atât de puțin apropiate de *establishment*-ul filozofic din zilele noastre ca și de cel din epoca sa.

S-ar putea presupune că în filozofia academică s-a manifestat și se manifestă o opoziție față de anumite idei formulate de către Wittgenstein. Ceea ce distinge gândirea lui Wittgenstein de cea a profesionistului tipic al filozofiei, îndeosebi din țările de limbă engleză, este însă ceva mai fundamental. Opoziția privește chiar obiectivele urmărite prin cercetarea filozofică, modul cum este practicată această cercetare. Într-o optică larg răspândită, o contribuție importantă în filozofie care nu-și găsește expresia în teze și argumente nu poate fi nici măcar gândită. Tendința de a citi texte filozofice căutând în ele în primul rând poziții teoretice pare să fie spontană și irezistibilă pentru toți cei formați la acea școală pe care o reprezintă studiul operei marilor gânditori ai trecutului. Cei care au beneficiat de o educație filozofică standard vor avea impresia că înțeleg un text abia atunci când reușesc să identifice în el anumite concepte conducătoare și elaborări teoretice. Îmi aduc aminte că acum două decenii, când citeam și discutam într-un mic grup *Caietul albastru* și *Caietul brun*, și noi ne străduiam din răsputeri să le identificăm, că ne simțeam pe teren mai sigur abia atunci când aveam impresia că am reușit. Modul cum reacționează și astăzi mulți filozofi cu o reputație bine consolidată arată că o asemenea raportare nu ar trebui să fie atribuită doar handicapurilor celor care nu au beneficiat de o bună formare. Este vorba

mai degrabă de așteptări tipice ale celor care se îndeletnicesc în mod profesional cu filozofia.

Nu trebuie, așadar, să ne mirăm că mulți filozofi s-au străduit să stabilească ce anume teorii a formulat Wittgenstein. Într-o literatură destinată celor care se instruiesc în domeniu, în introduceri, manuale și dicționare, sunt utilizate, de obicei fără nici un fel de precizări și rezerve, expresii ca „filozofia limbajului" sau „teoria semnificației" pentru elaborări ale lui Wittgenstein. Se afirmă, de exemplu, că în scrierile sale mai târzii ar fi fost elaborată „o antiteză pragmatistă" față de semantica realistă a *Tractatus*-ului. Pivotul acestei noi concepții l-ar reprezenta identificarea semnificației expresiilor limbajului cu folosirea lor. Sunt prezentate și discutate apoi diferite obiecții față de acest punct de vedere.[47] Impresia cititorului va fi că Wittgenstein a formulat o teorie a semnificației, propria sa teorie, care stă alături de altele. Cu referire la teme consacrate ale filozofiei teoretice, poziția lui Wittgenstein a fost caracterizată drept fenomenalistă, behavioristă, convenționalistă, sceptică sau relativistă. Adeseori se deplânge faptul că Wittgenstein nu și-a formulat punctul de vedere cu destulă claritate și precizie. I se impută, bunăoară, că noile sale vederi despre semnificație și urmarea de reguli sunt centrate pe ideea „oarecum evazivă de obicei și practică". Se constată, cu regret, că încercările ulterioare de elaborare teoretică a acestor concepte, precum și discuțiile pe care le-au generat nu au condus la „rezultate concludente"[48]. În literatura secundară mai recentă de filozofie a limbajului, lui Wittgenstein nu i se mai atribuie, ce-i drept, formularea unor teorii specifice. Se lasă totuși să se înțeleagă că vederile lui ar putea fi criticate în același fel în care este criticată o teză teoretică sau alta. Astfel, într-o prezentare recentă a teoriilor semnificației se spune că pentru Wittgenstein folosirea cuvintelor este „corectă"

sau „incorectă" în funcție de faptul dacă este în acord cu practicile unei comunități lingvistice. Autorul califică asemenea considerații ca reprezentând o „soluție" și afirmă că aceasta „ridică în mod evident multe interogații"[49].

Nu puțini dintre autorii care au devenit cunoscuți prin lucrări despre filozofia târzie a lui Wittgenstein cred că sugestiile pe care le conțin însemnările sale vor fi mai bine puse în valoare dacă vor fi prezentate sistematic drept teze și argumente. În „Prefața" unei monografii consacrate lui Wittgenstein, care a fost tradusă în limba română, acest punct de vedere a fost exprimat cu o claritate care nu lasă nimic de dorit: „Diferența dintre ceea ce spune Wittgenstein și felul în care o spune este cea relevantă aici: faptul că scrierile sale târzii sunt nesistematice în stil nu înseamnă că ele sunt nesistematice în conținut. Atât în opera sa «timpurie», cât și în cea «târzie», Wittgenstein expune anumite teze cheie, ce pot fi identificate, susținute și explicate ca orice altă teorie filozofică."[50] Dacă acceptăm că Wittgenstein a propus, chiar dacă nu într-un mod explicit, anumite teorii, atunci va trebui să concepem că sunt posibile mai multe lecturi ale textelor sale. Orice expunere a ideilor și argumentelor lui Wittgenstein ar trebui, de aceea, să fie precedată de observația „așa cum îl înțeleg eu, Wittgenstein vrea să spună că..."[51]. Ce anume alternative a propus Wittgenstein față de poziții filozofice consacrate poate să fie, prin urmare, obiect de dispută, dar nu și faptul că el a formulat asemenea alternative.

Deosebit de radicală, din acest punct de vedere, este poziția pe care a adoptat-o unul dintre cei mai cunoscuți cercetători germani ai filozofiei târzii a lui Wittgenstein. În „Introducerea" comentariului său în două volume la *Cercetări*, Eike von Savigny susține că lucrarea ar avea „o structură argumentativă riguroasă și că îndatorirea interpretului care o ia în serios ar fi să o dezvăluie".

Recunoscând că atât în *Cercetări*, cât și în alte însemnări ale sale Wittgenstein s-a pronunțat împotriva ideii curente că obiectul cercetării filozofice este formularea și întemeierea unor teze teoretice, autorul afirmă că „această intenție explicită este pe de-a întregul compatibilă cu faptul că el filozofează cu intenția neexprimată de a întemeia o teorie". Iar dacă se va putea arăta că lucrarea conține „o teorie bine întemeiată", atunci indicația cu caracter biografic că Wittgenstein nu a urmărit formularea unei teorii „ar putea cel mult să ne facă să ne simțim mici și neînsemnați deoarece noi nu am fi putut produce nici cu cea mai mare osteneală o capodoperă, care i-ar fi scăpat din greșeală creatorului ei"[52]. Comentariul își propune să arate că ceea ce constituie substanța *Cercetărilor* sunt „argumentele" și că ele servesc, direct sau indirect, „întemeierii a două teze", una despre semnificație și alta despre stări mintale.[53]

Poziția altor autori de limbă germană care au scris mult despre Wittgenstein – Rudolf Haller și Joachim Schulte – este una mai moderată. Ei recunosc că Wittgenstein a avut o atitudine sceptică față de concepția curentă potrivit căreia cele mai importante contribuții în filozofie sunt teoriile, explicațiile și argumentele. Cu toate acestea, acești autori îi prezintă uneori ideile ca și cum ele ar reprezenta contribuții teoretice. Astfel, Haller crede că filozofia târzie a lui Wittgenstein ar reprezenta un „fundamentalism praxiologic", adică punctul de vedere că „orice întemeiere, orice căutare a unui fundament ferm, ca și orice îndoială au un sfârșit și nu pot reprezenta niciodată o serie infinită. Se ajunge, prin urmare, întotdeauna la un fundament – acesta poate fi credința oarbă, încrederea oarbă –, iar acest ultim fundament este acțiunea."[54] Schulte afirmă că Wittgenstein ar fi elaborat „o concepție organică" asupra limbajului, al cărei „concept suprem" (*Oberbegriff*) ar fi

jocul de limbaj.[55] Mai mult, Schulte lasă să se înțeleagă că ar trebui să distingem între fondul gândirii lui Wittgenstein și modul cum a fost exprimat acesta în însemnările sale. Gândirea lui Wittgenstein ar avea, de fapt, o structură argumentativă, dar argumentele nu ar fi fost prezentate în modul tradițional, ci într-un mod aparte, ceea ce creează impresia că nu se argumentează.[56]

Cât de grea poate să fie apropierea de gândirea târzie a lui Wittgenstein a celor care cred că orice filozof care merită atenție formulează și rezolvă anumite probleme ne apare cel mai clar dacă ne raportăm la unii autori importanți din tradiția analitică. Astfel, finlandezul Jaakko Hintikka apreciază o constatare ca aceea că în *Cercetări* și în alte însemnări nu ar exista teze, „puncte de vedere pozitive", drept profund greșită. Ce-i drept, aceste „puncte de vedere pozitive" nu sunt formulate ca atare în textele lui Wittgenstein. Și aceasta deoarece Wittgenstein ar fi suferit de boala numită „dislexie" (?!). „Dacă lucrurile stau așa, urmează că metoda expunerii filozofice la Wittgenstein nu a fost alegerea deliberată a unui gen sau stil literar, ci ea a fost impusă de dislexia lui, care se pare că a făcut ca lui să-i fie extrem de greu să articuleze verbal structuri lingvistice și alte structuri simbolice mai lungi, cum sunt demonstrațiile și alte argumente. Lucrul cel mai bun pe care a putut să-l facă a fost să condenseze ceea ce pentru alții ar fi fost un argument structurat într-o singură comparație memorabilă sau metaforă."[57] Concluzia ce se poate trage este că, dacă Wittgenstein nu ar fi suferit de această boală, atunci el și-ar fi expus ideile într-o manieră mai adecvată fondului lor, aceea pe care o întâlnim la clasicii filozofiei analitice. Cu greu ne-am putea închipui o afirmare mai netă a punctului de vedere că orice contribuție importantă în filozofie va trebui să poată fi reconstruită prin formularea de teze și argumente.

Convingerea lui Hintikka este că scrierile lui Wittgenstein sunt importante tocmai deoarece ele pot constitui punctul de plecare al unei activități filozofice sistematice și constructive. În spiritul acestei convingeri, Hintikka încerca să dezvolte o semantică teoretică bazată pe teoria matematică a jocurilor, pornind de la reflecțiile lui Wittgenstein asupra jocurilor de limbaj.

Ceea ce propune Hintikka poate fi caracterizat drept un caz limită în citirea textelor lui Wittgenstein prin grila filozofiei analitice. Lectura altor autori reprezentativi din aceeași familie filozofică va fi adesea mai circumspectă. Ei înclină să creadă că observațiile și reflecțiile lui Wittgenstein ar conține teze și argumente într-o stare embrionară. Acestea pot servi drept puncte de plecare și de sprijin pentru cercetări sistematice. Cu referire la observațiile lui Wittgenstein asupra „urmării unei reguli", din paragrafele 138-242 ale *Cercetărilor*, Marie McGinn caracterizează această optică într-un mod sugestiv: „Discuția aici este tot atât de complexă și de evazivă ca și oricare alta din *Cercetări* și există o tentație enormă de a presupune că remarcile lui Wittgenstein, așa cum sunt formulate ele, nu dezvăluie în mod clar gândurile lui asupra acestor subiecte, ci ne oferă mai degrabă schițe brute, care se cer aranjate sistematic prin teze și argumente clar formulate în sprijinul lor."[58] O expresie instructivă a acestei tentații poate fi socotită o bine-cunoscută carte a lui Saul Kripke, care a stârnit și continuă să stârnească multe discuții și controverse.[59]

Spre deosebire de Hintikka, Kripke este pe deplin conștient că relația dintre propria lui interpretare filozofică și acele paragrafe din *Cercetări* care au inspirat-o nu este ușor de caracterizat într-un mod care să nu lase loc pentru interpretări nedorite. Exprimările sale în această privință, în „Prefața" și „Introducerea" cărții sale, sunt

precaute și ezitante. Mai întâi, Kripke își exprimă îndoiala că „poziția evazivă" a lui Wittgenstein ar putea fi prinsă printr-un argument clar. Există bune motive pentru a crede că el percepe această particularitate a însemnărilor lui Wittgenstein drept o slăbiciune. Identificând în *Cercetări* ceea ce numește un „paradox sceptic" privitor la noțiunea de regulă, Kripke apreciază că ar fi mai potrivit să se spună că el nu prezintă un argument al lui Wittgenstein, ci „acea mulțime de probleme și argumente pe care eu personal le-am degajat citindu-l pe Wittgenstein". Kripke admite că dacă în scrierile lui Wittgenstein lipsesc „argumentele organizate și concluzile", aceasta nu reprezintă pur și simplu o preferință stilistică, cuplată cu o înclinație spre obscuritate, ci „derivă din natura subiectului". Cel care încearcă să dea ideilor lui Wittgenstein o formulare precisă riscă într-o anumită măsură „să le falsifice", să facă ceva ce Wittgenstein însuși nu ar fi aprobat. Aceste observații se încheie cu precizarea că el nu va expune „nici argumentul lui Wittgenstein, nici pe cel al lui Kripke, ci mai degrabă argumentul lui Wittgenstein așa cum l-a izbit pe Kripke, așa cum a prezentat o problemă pentru acesta"[60]. Luându-și astfel multe precauții, Kripke nu va ezita totuși să-i atribuie lui Wittgenstein formularea unui „paradox sceptic", să susțină că acesta ar fi inventat cea mai originală și radicală formă de scepticism, care ar putea fi formulată astfel: despre un individ, considerat în izolare, nu se poate spune că „are în vedere ceva" printr-o expresie a limbajului. Kripke crede că Wittgenstein nu a formulat „argumente și concluzii în maniera convențională" deoarece, în acest caz, lui i-ar fi fost greu să ocolească formulări care ne apar drept negări sceptice ale afirmațiilor noastre obișnuite, o situație pe care o ilustrează bine cazul lui Berkeley.[61] În mod evident, Kripke crede că dacă Wittgenstein a refuzat să dea o

formulare teoretică sistematică vederilor sale asta nu înseamnă că alți filozofi nu ar fi îndreptățiți să o facă. Kripke afirmă bunăoară că se poate spune, chiar dacă „în mod simplificator", că acea imagine a limbajului care este schițată în scrierile mai târzii ale lui Wittgenstein se bazează pe condiții de asertabilitate sau de justificare, și nu pe condiții de adevăr, ca în *Tractatus*.[62]

Este mai mult decât problematic că ceea ce și-a propus Wittgenstein a fost să ofere temeiuri pentru sau împotriva unei teorii a limbajului sau a minții. Paradoxul la care se referă el, în § 201 al *Cercetărilor*, are drept premisă supoziția că formularea unei reguli ar fi cea care determină un mod de a acționa. Wittgenstein respinge însă această supoziție. Individul „urmează o regulă" atunci când acționează într-un anumit fel. Urmarea unei reguli se exprimă într-o practică comună membrilor unei anumite comunități. Ea este ceva cu totul diferit de „interpretare", prin care orice mod de a acționa poate fi pus de acord cu formularea care a fost dată unei reguli. Vorbind de „interpretare", Wittgenstein nu are în vedere o acțiune în acord cu o regulă, ci, așa cum spune explicit în § 201, „înlocuirea unei expresii a regulii cu alta". Semnificația unei reguli nu este dată de formularea ei, oricare ar fi aceasta, ci de acordul în acțiune a membrilor comunității.[63] Înțeleasă așa cum o înțelege Wittgenstein, ca o practică, urmarea unei reguli nu va putea fi, prin urmare, obiectul unui „paradox sceptic"[63a].

Modul cum discută Kripke reflecțiile lui Wittgenstein despre „urmarea unei reguli" exprimă foarte clar tendința caracteristică a filozofilor de a citi însemnările lui căutând un fir roșu care să permită prezentarea lor drept elaborări ce susțin sau critică anumite poziții filozofice. Într-un studiu, publicat pentru prima dată deja în 1954, Peter Strawson aprecia că elementele fundamentale ale gândirii

lui Wittgenstein ar putea fi redate prin câteva din formulările sale ce privesc relația limbajelor cu formele de viață, a semnificației expresiilor cu contextul în care apar ele și a „proceselor lăuntrice" cu criteriile lor externe.[64] Iar David Pears sintetizează ceea ce este comun interpretării lui Kripke și interpretării pe care o dă el considerațiilor lui Wittgenstein despre „urmarea unei reguli" în felul următor: „Cercetarea lui Wittgenstein asupra urmării de reguli, ca și cercetarea inferenței cauzale de către Hume, ajunge la o concluzie naturalistă. Există, cum s-a observat, diferențe de accent între cele două cercetări, dar ideea fundamentală este în ambele cazuri aceeași: corectitudinea unei practici poate fi judecată doar pe baza standardelor ei interne proprii."[65]

Filozofii de orientare analitică se simt din multe motive atrași de Wittgenstein. Unul dintre ele este acela că ei împărtășesc scepticismul său privitor la capacitatea rațiunii filozofice de a oferi explicații de mare anvergură, pe care adesea nu le poate oferi știința. Ei cred, de asemenea, ca și Wittgenstein, că principalul țel al activității filozofice este obținerea unor clarificări de ordin conceptual. Sub acest acord stă însă un dezacord fundamental cu privire la natura acestor clarificări și la căile pe care pot fi ele obținute. În tradiția analitică, clarificările conceptuale sunt rezultatul aplicării unor metode speciale cum sunt cele ale analizei logice. În acest sens, există probleme filozofice, iar soluțiile lor ne pot surprinde. Descoperirea unor noi metode de cercetare, ca și perfecționarea celor existente sunt hotărâtoare pentru obținerea unor rezultate importante. După 1930, lui Wittgenstein i-a devenit tot mai clar că dacă avem impresia că în filozofie există probleme autentice, a căror soluție ar trebui căutată printr-o cercetare ce seamănă, în anumite privințe, cu cercetarea științifică, aceasta este urmarea faptului că ne lipsește

o vedere clară asupra gramaticii expresiilor limbajului nostru. O asemenea vedere nu este ușor de obținut. Trebuie să luptăm împotriva unor tendințe ale gândirii care par să fie legate de caracteristici ale oricărui limbaj dezvoltat, complex articulat. Ceața mintală care învăluie folosirea obișnuită a limbajului poate fi risipită prin imaginarea și descrierea unor situații mai simple, mai elementare, care sunt jocurile de limbaj. Vom putea „vedea mai bine", eliberându-ne de unele tendințe și înclinații profund înrădăcinate ale gândirii, doar prin exercițiul insistent și îndelung repetat al aducerii în fața ochilor minții a acelor situații în care relația dintre folosirea expresiilor limbajului și activitățile, practicile, formele de viață ale unei comunități devine clară, transparentă. Practica filozofică a lui Wittgenstein este, prin urmare, net diferită de acea practică a profesioniștilor filozofiei care devenise dominantă în țările de limba engleză încă la mijlocul secolului trecut. Cea din urmă este orientată spre testarea, întemeierea sau corectarea unor intuiții conceptuale curente prin aplicarea unor metode speciale, unele cu un accentuat caracter tehnic. Inventarea jocurilor de limbaj țintește, dimpotrivă, influențarea modului nostru de a gândi prin îndreptarea atenției asupra unor lucruri pe care le știm, dar tindem să le uităm. Într-un caz, munca filozofului își propune să ne dezvăluie ceva, în celălalt să ne ajute să „ne reamintim" lucruri dintre cele mai importante care ne scapă. „Munca filozofului este o reunire de amintiri pentru un anumit scop." (*Cercetări filozofice*, § 127.) Wittgenstein s-a angajat în această muncă imaginând o mare varietate de situații de viață și de reacții față de ele care scot în evidență cum se întâmplă că expresiile limbajului nostru capătă, în contexte determinate un rol, o funcție și, prin urmare, sens. El a căutat înțelegerea filozofică în corelații ce se impun atenției noastre în situațiile cele mai simple,

mai elementare de folosire a expresiilor limbajului, opunându-se tradiției care încearcă să o obțină prin pătrunderea a ceva ascuns de aparențe. „Greșeala noastră este de a căuta explicații acolo unde ar trebui să vedem faptele ca «fenomene originare». Adică acolo unde ar trebui să spunem: *se joacă acest joc de limbaj.*" (*Cercetări filozofice*, § 654.)

Mai mult decât cititorului de filozofie, profesioniștilor domeniului le va fi aproape imposibil să recunoască în practica filozofică a lui Wittgenstein o contribuție la ceea ce ei vor considera a fi drept obiectivele legitime ale cercetării filozofice. Ei vor fi, ce-i drept, impresionați de acuitatea unor observații, de vigoarea exercițiului imaginației sau de sugestivitatea stilului, dar, totodată, înclinați să creadă că Wittgenstein filozoful s-ar fi oprit la jumătatea drumului. Se caută adesea confirmări ale acestei percepții chiar în unele mărturisiri ale autorului, de exemplu în „Cuvântul înainte" al *Cercetărilor*: „Esențial mi s-a părut însă ca gândurile să treacă într-o ordine firească și fără poticneli de la un subiect la altul. După mai multe încercări nereușite de a suda rezultatele mele într-un astfel de întreg, mi-am dat seama că asta nu-mi va reuși niciodată. Că tot ceea ce aș putea scrie mai bun nu ar fi niciodată mai mult decât remarci filozofice." Referindu-se astfel la ceea ce îl va surprinde pe cititor – lipsa unor elaborări sistematice –, Wittgenstein nu este, cum ar putea să pară, autocritic în această privință. Modul lui de a scrie nu este, până la urmă, decât expresia imperativelor unei practici filozofice singulare. Elaborările sistematice nu puteau servi obiectivele pe care le urmărea. Acestea puteau fi urmărite doar prin „remarci" sau „observații" filozofice. Doar ele răspundeau „înclinației naturale" a gândurilor sale. „Iar acest lucru este legat, desigur, de însăși natura cercetării. Căci ea ne obligă să cutreierăm, de-a lungul și de-a latul, în toate direcțiile, un teritoriu întins al gândirii."

Cu referire la modul cum s-au raportat adesea la Wittgenstein filozofii de orientare analitică din ultima jumătate de secol s-a spus că trebuie să distingem între încercări de exegeză și folosirea textelor sale pentru scopurile proprii ale anumitor cercetători. Se cuvine însă să observăm că nu putem despărți clar modul cum au fost înțelese textele lui Wittgenstein de modul cum au fost ele folosite de către profesioniști ai filozofiei. Wittgenstein nu a văzut în însemnările sale un repertoriu de sugestii care ar putea fi utile pentru urmărirea unor obiective ce i-au fost străine. Scriindu-le, el a urmărit, în afară de propria sa lămurire, să transmită o anumită orientare a gândirii. Și-a dorit să fie înțeles, dar nu a avut motive să spere că va fi înțeles îndeosebi de cei care lucrează profesional în filozofie. Afirmațiile lui repetate că nu scrie pentru profesorii de filozofie exprimau, de fapt, scepticismul cu privire la șansele ca scrierile lui să influențeze orientarea gândirii acestora. Ce ar mai avea de făcut filozofii de profesie dacă ar abandona convingerea fermă că centrul unei cercetări îl constituie teoriile, tezele, argumentele, continua confruntare critică cu acestea? Dacă ei ar accepta implicațiile unei afirmații cum este aceasta: „În filozofie nu se trag concluzii. «Trebuie totuși să fie așa!» nu este o propoziție a filozofiei. Filozofia constată doar ceea ce admite oricine." (*Cercetări filozofice*, § 599.) Cu greu le-ar putea apărea o asemenea încheiere altfel decât descurajantă și demobilizatoare. Capacitatea noilor „dezvăluiri teoretice" de a fascina, ca realizări intelectuale impozante, nu poate fi armonizată cu gândul că țelul ultim al strădaniilor noastre în filozofie ar fi doar câștigarea acelei „păci în gândire" pe care o aduce cu sine recunoașterea lipsei de sens a unor asemenea întreprinderi și a confruntărilor pe care le prilejuiesc ele. Practica filozofică a lui Wittgenstein va putea fi privită și drept expresia unei atitudini față de viață care

este puțin probabil să fie mai pe larg împărtășită.[66] În sistemul instituționalizat al filozofiei academice, cei care manifestă înțelegere pentru această practică riscă să fie văzuți drept persoane care și-au trădat vocația. Iată mărturisirea semnificativă a unui asemenea renegat: „La sfârșitul anilor '60 sau la începutul anilor '70, am luat parte, în Hamburg, la o discuție publică condusă de von Weizsäcker. În seminarul care a urmat, am reluat temeiurile pentru concepția mea că cercetarea științifică se sprijină pe un număr de teorii în conflict. Atât confirmarea, cât și conținutul unei teorii depind de confruntarea ei cu alternative. Von Weizsäcker a răspuns printr-o prezentare amănunțită a problemelor care au apărut; el a arătat cum au fost atacate și soluționate aceste probleme și în ce măsură au fost confirmate noile predicții. Comparată cu această mostră bogată de fapte, principii, explicații, frustrări, noi explicații, analogii, predicții etc. etc., pledoaria mea apărea drept subțire și lipsită de substanță. Ea era bine întemeiată, dar argumentele se mișcau în alt spațiu; ele nu aveau o conexiune cu practica științifică. Pentru prima dată am simțit un lucru, la care până atunci m-am gândit doar, și anume sărăcia raționamentului filozofic abstract."[67]

Întâlnirea și confruntarea unui practician obișnuit al cercetării filozofice cu gândirea lui Wittgenstein nu va putea fi cea pe care el s-a obișnuit să o aibă cu scrierile colegilor. Nu va fi vorba, în acest caz, de preluarea și dezvoltarea unor teze și argumente sau de examenul lor critic. Va exista o singură alegere: urmarea sau respingerea acelei căi a gândirii pe care o indică reflecțiile lui Wittgenstein. Într-un exercițiu convențional al filozofiei nu va putea exista așadar o continuare a operei lui Wittgenstein.[68] Acestei opere i se potrivește probabil mai mult ceea ce a spus Wittgenstein despre opera contemporanului său

din Viena, Sigmund Freud: „Odată cu moartea lui Freud a murit și opera lui. Astăzi nimeni nu mai poate trata psihanaliza așa cum a făcut-o el." Dincolo de eforturile de a o înțelege, preluarea și continuarea acelei orientări pe care a încercat să o imprime Wittgenstein gândirii vor fi doar în puterea unei persoane înzestrate cu ceva din ceea ce a constituit geniul său cu totul aparte. O asemenea persoană nu a apărut.

NOTE

1 Bertrand Russell a văzut în practica filozofică mai târzie a fostului său discipol semne evidente ale declinului gândirii sale. În schimb, Georg Henrik von Wright, cel care i-a urmat lui Wittgenstein la catedra de la Cambridge, a crezut că ea este expresia unei gândiri autentice, care se desprinde însă sub aspecte esențiale de tradiția gândirii occidentale. (Pentru informații în această privință, vezi studiul „Există un Wittgenstein I și un Wittgenstein II?".) Un alt filozof bine cunoscut, George Moore, care a asistat la lecțiile lui Wittgenstein din anii 1930-1933, înclina de asemenea, în însemnările pe care le-a lăsat, să considere că gândirea lui Wittgenstein este de o noutate izbitoare.

2 Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de N. Bagdasar și L. Moisiuc, Editura IRI, București, 1998, p. 22.

3 La noi, Constantin Noica, poate urmându-i pe alții, poate dintr-o impresie proprie, a ilustrat bine această percepție. În *Jurnal de idei*, întâlnim mai multe notații ca acestea: „Omul modern se scutește de probleme. Că există un sens metafizic al contradicției...? Dar modernul nu vrea să vadă decât un sens logic. Că e o problemă a principiului prim sau a divinului? Că sufletul e totuși o problemă? Pe modern nu-l interesează. El vorbește numai despre ce se *poate* vorbi (Wittgenstein) și tace despre rest." „Care sunt zeii lor: Wittgenstein și Gödel. Negativitatea însăși – dar una care nici nu sperie (ca antinomiile lui Kant),

nici nu duce mai departe (ca antiteza lui Hegel!)." (C. Noica, *Jurnal de idei*, Humanitas, București, 1990, pp. 132 și 268.)

4 *Wittgenstein's Lectures 1932-1935*, Alice Ambrose (ed.), Amhest, New York, Prometheus Books, 1979, p. 77.

5 A. Ambrose, „Ludwig Wittgenstein: A Portrait", în (ed.) F. A. Flowers III, *Portraits of Wittgenstein*, vol. II, Thoemmes Press, Bristol, 1999, p. 265.

6 D. A. T. Gasking, A. C. Jackson, „Ludwig Wittgenstein", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. IV, p. 142.

7 *Ibidem*, pp. 143-144. În această relatare, ca și în cea a lui Ambrose, expresia *exemple* poate induce în eroare. Noi folosim în mod obișnuit cuvântul *exemplu* atunci când este vorba despre ilustrarea unor principii, a unor generalizări. Ceea ce oferă Wittgenstein nu sunt, în acest sens, *exemple*, ci descrierea unor situații sau cazuri particulare.

8 *Ibidem*, p. 144.

9 N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein. Ein Erinnerungsbuch*, Oldenbourg Verlag, München und Wien, p. 68. Iată și o altă variantă, într-o însemnare din anul 1942: „Un om este *prizonier* într-o cameră dacă ușa este descuiată și se deschide înspre interior; lui nu-i vine însă ideea să *tragă*, în loc să împingă." (L. Wittgenstein, *Însemnări postume 1914-1951*, traducere de M. Flonta și A.-P. Iliescu, Humanitas, București, 2005, p. 89.)

10 *Ibidem*, p. 67.

11 L. Wittgenstein, *Caietul albastru*, traducere de M. Dumitru, M. Flonta, A.-P. Iliescu, Humanitas, București, 2005, p. 58.

12 L. Wittgenstein, *Cercetări filozofice*, traducere de M. Dumitru și M. Flonta, Humanitas, București, 2003, § 65.

12a L. Wittgenstein, *Eine philosophische Betrachtung (Das braune Buch)*, în L. Wittgenstein, *Werksausgabe*, Bd. V, pp. 198-199. Cea mai mare parte a acestui text, care a fost scris în toamna anului 1936 în Norvegia, reprezintă o prelucrare a *Caietului brun*, dictat de Wittgenstein unui mic grup dintre studenții lui de la Cambridge, în anii 1934-1935.

13 Aristotel, *Metafizica*, traducere de Andrei Cornea, Humanitas, București, 2001, p. 307.

14 Foarte instructivă în acest sens este pledoaria lui Karl Popper pentru teoria adevărului ca o corespondență cu faptele și împotriva altor teorii ale adevărului, pe care el le numește „subiective", teoria coerenței, teoria evidenței și teoria pragmatistă.

Un argument al lui Popper împotriva teoriilor subiective ale adevărului este că acestea nu pot fi puse în acord cu anumite folosiri ale termenului, cum este cea care poate fi caracterizată astfel: „...o teorie poate fi adevărată chiar dacă nimeni nu crede în ea și chiar dacă nu avem nici un temei pentru a o socoti adevărată, pe când o altă teorie poate fi falsă chiar dacă avem temeiuri relativ bune pentru acceptarea ei". (K. R. Popper, *Conjecturi și infirmări*, traducere de C. Stoenescu, D. Stoianovici, Editura Trei, București, 2001, p. 293.) În mod surprinzător, Popper pare să nu observe că același argument poate fi adus și împotriva teoriei pe care o susține.

15 L. Wittgenstein, *Vorlesungen 1930-1935*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989, p. 96.

16 L. Wittgenstein, *Însemnări postume*, p. 68.

17 „Consideră, de pildă, mai întâi activitățile pe care le numim «jocuri». Am în vedere jocuri jucate pe tablă, jocuri de cărți, jocuri sportive ș.a.m.d. Ce le este comun tuturor acestora? Nu spune: «*Trebuie* ca ceva să le fie comun, căci altfel nu ar fi numite „jocuri"» – ci *vezi* dacă există ceva comun tuturor. – Căci dacă le privești nu vei vedea ceva care ar fi comun *tuturor*, dar vei vedea asemănări, înrudiri, și anume un șir întreg de asemenea lucruri. Cum am spus: nu gândi, ci privește!" (*Cercetări filozofice*, § 66.)

18 L. Wittgenstein, *Despre certitudine*, traducere de Ion Giurgea, Humanitas, București, 2005, p. 126.

19 L. Wittgenstein, *Însemnări postume*, p. 46.

20 Vezi *Caietul albastru*, pp. 59-60.

21 Iată un pasaj semnificativ din paragraful 60 al *Cercetărilor*: „Are, de fapt, în vedere, așadar, cel care spune că mătura stă în colț: coada este acolo, și tot acolo este și peria, iar coada este băgată în perie? Dacă am întreba pe cineva dacă asta are în vedere, probabil că ar spune că nu s-a gândit deloc, în mod special, la coada măturii sau, în mod special, la perie. Iar acesta ar fi răspunsul *corect*, căci el nu voia să vorbească în mod special despre coada măturii, și nici despre perie. Gândește-te că ai fi spus cuiva în loc de «Adu-mi mătura!» – «Adu-mi coada măturii și peria care este băgată în ea!» – Răspunsul la aceasta nu va fi oare: «Vrei mătura? Și de ce te exprimi așa de ciudat?» Va înțelege el, așadar, mai bine propoziția care este mai departe analizată?"

22 L. Wittgenstein, *Însemnări postume*, p. 41.

23 Vezi, în această privință, Marie McGinn, *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, Routledge, London and New York, 1997. Autoarea avertizează: „Această reorientare a gândirii noastre de la abstracții și generalizări spre examinarea grijulie a ceea ce stă în fața ochilor noștri, în practica noastră concretă a utilizării limbajului, este marea lecție a remarcilor lui Wittgenstein și asta este ceva ce nu poate fi exprimat printr-o generalizare." (*Ibid*., p. 111.)

24 „Limbajul nostru poate fi văzut ca un oraș vechi: un labirint de străduțe și piețe mici, de case vechi și noi și de case cu părți adăugate în diferite perioade de timp; și acesta, înconjurat de o mulțime de periferii noi, cu străzi drepte și regulate, și case uniforme." (*Cercetări filozofice*, § 18.) „Limbajul este un labirint de cărări. Vii dintr-o parte și știi unde te afli; vii spre același loc, din altă parte, și nu mai știi unde te afli." (§ 203)

25 „Putem avea impresia că o analiză logică completă va da gramatica completă a unui cuvânt. Dar nu există un asemenea lucru ca gramatica completă. Totuși a da o regulă are o utilitate atunci când cineva formulează o regulă opusă, pe care nu dorim să o urmăm. Dacă descoperim reguli pentru aplicarea unui termen cunoscut, noi nu completăm prin aceasta cunoașterea noastră despre folosirea lui și nu spunem oamenilor cum să folosească termenul, ca și cum ei nu ar ști. Analiza logică este un antidot. Însemnătatea ei este aceea de a pune capăt confuziei pe care o provoacă cineva, reflectând asupra cuvintelor." (*Wittgenstein's Lectures 1932-1935*, p. 21.)

26 Vezi G. E. Moore, „Wittgenstein's Lectures in 1930-1933", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. II, p. 203.

27 *Caietul albastru*, pp. 25-26. În lecțiile sale din 1932-1933, Wittgenstein remarca: „Dacă semnificația unui cuvânt este determinată de regulile pentru folosirea lui, înseamnă asta oare că semnificația lui este lista regulilor? Nu. Semnificația nu este nici *ceva* spre care se poate arăta. Folosirea cuvintelor și folosirea banilor sunt în analogie." (*Wittgenstein's Lectures 1932-1935*, p. 30.) Iar în *Cercetări*, § 117, intuiția că semnificația este *ceva* va fi evocată în mod sugestiv: „Ca și cum semnificația ar fi mediul eteric pe care cuvântul îl duce cu sine și îl transportă în oricare din utilizările lui."

28 Vezi L. Wittgenstein, *Eine philosophische Betrachtung*, p. 149.

29 Vezi L. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein. Ein Erinnerungsbuch*, p. 117.

30 *Eine philosophische Betrachtung*, p. 220.

30a Vezi J. Widsom, „Ludwig Wittgenstein 1934-1937", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. II, p. 273.
31 *Eine philosophische Betrachtung*, p. 244.
32 *Cercetări filozofice*, paragrafele 156-171. („Compară citirea scrierii tipărite obișnuite cu cititul cuvintelor care sunt tipărite în întregime cu litere mari, cum sunt uneori soluțiile cuvintelor încrucișate. Ce proces diferit! – Sau citirea scrierii noastre de la dreapta la stânga." § 168) „Citește însă acum câteva propoziții tipărite, așa cum o faci în mod obișnuit atunci când nu te gândești la conceptul citirii; și întreabă-te dacă ai avut, când citești, asemenea experiențe subiective ale unității, ale influenței etc. – Nu spune că le-ai avut în mod inconștient!" (§ 171)
33 *Eine philosophische Betrachtung*, pp. 150-151.
34 *Ibidem*, p. 217.
35 *Cercetări filozofice*, § 182.
36 Vezi *Eine philosophische Betrachtung*, p. 220.
37 Deja atunci când a început să predea la Cambridge, în 1930, Wittgenstein semnala că este important să distingem între ceea ce am putea numi „folosirea primară" a expresiilor limbajului și concluziile la care putem fi conduși dacă reflectăm asupra acestor expresii, adică atunci când „filozofăm": „Filozofia este o încercare de a ne elibera de un anumit gen de încurcături. Încurcătura «filozofică» privește intelectul, nu instinctul. Enigmele filozofice sunt fără însemnătate pentru viața noastră de zi cu zi, ele sunt enigme ale *limbajului*. În mod instinctiv noi utilizăm limbajul corect, dar pentru intelect această folosire este o enigmă." (L. Wittgenstein, *Vorlesungen 1930-1935*, p. 23.)
38 „Esențialul în cazul experienței private – se spune în § 272 – nu este, de fapt, că fiecare posedă propriul său exemplar, ci că nimeni nu știe dacă celălalt îl are și el pe *acesta* sau ceva cu totul diferit."
39 Vezi P. M. S. Hacker, *Insight and Illusion*, revised Edition, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 145.
40 L. Wittgenstein, *Despre certitudine*, p. 162.
41 *Ibidem*, pp. 52-53.
42 L. Wittgenstein, *Caietul albastru*, p. 133.
43 *Ibidem*, 127.
44 „Să presupunem că cineva explică cuiva cum învață un copil folosirea cuvântului «durere» în felul următor: Când copilul se comportă într-un anumit fel, în anumite împrejurări, eu cred că el simte ceea ce simt eu în asemenea cazuri; iar dacă este așa,

copilul asociază cuvântul cu senzația și folosește cuvântul când senzația reapare. – *Ce* explică această explicație? Întreabă-te: *Ce* fel de ignoranță înlătură ea? – A fi siguri că altul are dureri, a ne îndoi că le are ș.a.m.d. sunt tot atâtea genuri naturale, instinctive de raportare la alte ființe omenești, iar limbajul nostru este doar un mijloc auxiliar și o extindere a acestei raportări. Jocul nostru de limbaj este o extindere a comportării primitive. (Căci *jocul de limbaj* este comportare.) (Instinct.) (L. Wittgenstein, *Zettel*, edited by E. M. Anscombe and G. H. von Wright, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1967, p. 96.)

45 *Ibidem*, p. 97.

46 Pentru dezvoltări, vezi și P. M. S. Hacker, *op. cit.*, îndeosebi pp. 293-295. Modul cum se raportează expresiile verbale despre ceea ce simțim la ceea ce simțim nu este diferit de cel al manifestărilor nonverbale. Și unele și celelalte sunt în aceeași măsură manifestări a ceea ce simțim. „Durerea, frica și plăcerea nu sunt publice în felul în care sunt urletul, țipătul și strigătul; dar în măsura în care le percepem ca având o anumită semnificație, aceste senzații sunt un element intrinsec în descrierea a ceea ce auzim." (Marie McGinn, *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, p. 166.) Când percepem o anumită expresie a feței, a privirii, anumite gesturi, noi nu formulăm, pornind de la ele, presupuneri despre ceea ce simte cineva, ci determinăm ceea ce simte el ca reprezentând semnificația a ceea ce am perceput. Expresii ca „Nu mai e nimic de făcut!" sau „Ce surpriză plăcută!" au aceeași semnificație ca și expresiile nonverbale caracteristice ale resemnării sau ale bucuriei. Semnificațiile nu se asociază pur și simplu anumitor exprimări sau manifestări comportamentale drept ceva exterior, ci sunt, pentru a spune așa, „scrise" în ele.

47 Vezi Franz von Kutschera, *Sprachphilosophie*, 2. völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, W. Fink Verlag, München, 1975, pp. 132-203.

48 Vezi Bob Hale, „Rule-following, Objectivity and Meaning", în (eds.) B. Halle, Cr. Wright. *A Companion to the Philosophy of Language*, Blackwell, Oxford, 2000, pp. 369 și 391.

49 Daniel Laurier, „Philosophie du language", în (ed.) P. Engel, *Précis de philosophie analytique*, P.U.F., Paris, 2000, p. 107.

50 A. C. Grayling, *Wittgenstein*, traducere de Gh. Ștefanov, Humanitas, București, 1996, p. 6. „Tăgăduielile oficiale" ale lui Wittgenstein că ceea ce ar fi oferit el ar reprezenta „o teorie pozitivă"

nu ar trebui luate *ad litteram* (p. 165). Multe dificultăți legate de opera târzie a lui Wittgenstein decurg din faptul că teoria lui „nu e prezentată ca atare", deși ea „are un conținut și o structură identificabile" (p. 195).

51 *Ibidem*, p. 7.

52 Eike von Savigny, *Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen". Ein Kommentar für Leser*, Bd. I, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, pp. 4-5.

53 Vezi *op. cit.*, pp. 7-14. Această poziție extremă – sugestia că în *Cercetări* Wittgenstein ar fi făcut cu totul altceva decât a susținut că face – este reafirmată de von Savigny în lucrarea lui mai recentă, *Der Mensch als Mitmensch*, Deutscher Taschenbuchverlag, München, 1996.

54 Vezi Rudof Haller în discuție cu Dieter Mersch, în (Hg.) D. Mersch, *Gesprache über Wittgenstein*, Passagen Verlag, Wien, 1991, p. 126.

55 J. Schulte, *Wittgenstein. Eine Einführung*, Stuttgart, Reclam, 1989, p. 174.

56 Vezi Joachim Schulte în discuție cu Dieter Mersch, în (Hg.) D. Mersch, *op. cit.*, p. 106.

57 J. Hintikka, *On Wittgenstein*, Wadsworth, 2000, p. 6.

58 Marie McGinn, *op. cit.*, p. 74. Pentru observații asemănătoare privitoare la modul cum au fost citite unele considerații ale lui Wittgenstein asupra propriei sale practici filozofice, vezi A.-P. Iliescu, *Why Philosophy is Bound to Err*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, 2000.

59 S. A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Blackwell, Oxford, 1982.

60 *Ibidem*, p. 5.

61 Vezi pp. 60-69.

62 Vezi pp. 71-75. În textul *Im Anfang war die Tat*, a cărui primă versiune a fost scrisă înaintea apariției cărții lui Kripke, Peter Whinch observa că distincția pe care o fac de obicei filozofii între „condiții de adevăr" și „condiții de asertare" pentru susținerea unui enunț nu are nici o relevanță pentru filozofia târzie a lui Wittgenstein. „A spune că el (Wittgenstein) *a înlocuit* «condițiile de adevăr» cu «condiții de asertare» induce în eroare prin sugestia că se oferă o teorie alternativă a semnificației. În timp ce miza este că noțiunea de semnificație și relația ei cu adevărul și falsitatea nu trebuie clarificată în termenii unei teorii

generale." (P. Whinch, *Trying to Make Sense*, Blackwell, Oxford, 1987, p. 46.)

63 Vezi, în acest sens, N. Malcolm, *Wittgenstein. Nothing is Hidden*, pp. 154 și urm. „Prin urmare, este o greșeală să se spună că noi suntem de acord *deoarece* am absorbit semnificația regulilor. În loc de asta, ar trebui să spunem că fără acest acord regulile vor fi fără sens, nu vor fi reguli." (p. 159)

63a Sugestia lui Kripke că Wittgenstein ar fi formulat, ca și Hume, un argument sceptic se sprijină pe o neînțelegere caracteristică, subliniază Whinch. „El nu observă bunăoară că distincția pe care o accentuează Wittgenstein nu este atât cea dintre *enunțurile* «filozofice» și cele ale «gândirii comune» despre ceea ce este urmarea de reguli, cât cea dintre *practica* noastră comună a urmării de reguli și explicațiile filozofice pe care suntem înclinați să le dăm acestei practici. Ceea ce Kripke numește «filozofia gândirii comune» este o *interpretare* a practicii noastre în aceeași măsură în care este, să zicem, scepticismul; iar practica noastră este anterioară oricărei interpretări." (*Facts and Superfacts*, în P. Whinch, *Trying to Make Sense*, p. 57.)

64 P. Strawson, „Kritische Notiz zu einigen Begriffen in Wittgensteins Philosophie", în *Über Wittgenstein*, Suhrkamp Verlag, 1969, p. 101.

65 D. Pears, *The False Prison*, vol. 2, Clarendon Press, Oxford, 1988, p. 509.

66 „Acest refuz al teoriei (surprinzător pentru un filozof) este în armonie cu aversiunea lui Wittgenstein pentru tot ce este retoric în literatură și cu repulsia lui față de interpretările prea emfatice ale operelor muzicale, de exemplu față de interpretările tânărului Karajan." (Br. McGuiness, „Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen", în volumul cu același titlu, Suhrkamp Verlag, 1991, p. 19.)

67 P. Feyerabend, *Killing Time*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1995, p. 141.

68 În ultimii ani ai vieții, Wittgenstein îi spunea unui interlocutor că aceia dintre studenții lui asupra cărora a avut „o influență bună" nu se îndeletnicesc profesional cu filozofia. Unul este medic, alții matematicieni. Rostul îndeletnicirii cu filozofia este de a ne clarifica gândirea pregătindu-ne astfel pentru alte activități. (Vezi O. K. Bouwsma, „Wittgenstein: Conversations 1949-1951", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. IV, p. 105.)

WITTGENSTEIN ȘI RUSSELL

„Ceea ce încercăm să învățăm este o cale de a cerceta anumite probleme. O cale care contravine foarte mult dorinței anumitor oameni."

Wittgenstein către studenții săi

Atunci când schițau portretul unor personaje de primă mărime, istoricii din vechime foloseau uneori procedeul antitezei. Arta unui mare conducător de oști, ca Iulius Cezar, era înfățișată prin comparație cu cea a unui războinic de aceeași anvergură, chiar dacă dintr-o altă epocă, bunăoară a lui Alexandru Macedon. Și istorici ai filozofiei au încercat să scoată în evidență caracteristici ale gândirii unui autor prin asemănare sau contrast cu cele care conferă profil distinct gândirii altuia. De exemplu, comparându-l pe Hegel cu Spinoza, pe Kant cu Hume sau pe Aristotel cu Platon.

Dacă recurgem la acest procedeu pentru a caracteriza personalitatea și gândirea lui Wittgenstein, atunci alegerea cea mai bună pe care am putea-o face este, fără îndoială, cea a lui Bertrand Russell. Totul îl recomandă pe Russell. Una dintre personalitățile intelectuale și filozofice dominante ale secolului trecut, Russell a fost mentorul, protectorul și prietenul tânărului Wittgenstein atunci când acesta s-a apropiat de filozofie. Russell și-a supus apoi ideile criticii necruțătoare a lui Wittgenstein și a fost principalul partener de discuție al autorului *Tractatus*-ului. El a contribuit în mod hotărâtor la publicarea cărții și la stimularea interesului pentru studiul ei în lumea de limbă engleză. Chiar și după ce au încetat să mai întrețină raporturi personale, cei doi au fost tentați adesea să-și

prezinte pozițiile prin raportare la modul de a gândi și de a trăi al celuilalt. Lucru ușor de înțeles dacă ne gândim că personalitatea excepțional de puternică a fiecăruia s-a exprimat, în egală măsură, în orientarea gândirii, în modul în care s-au raportat la probleme cardinale ale existenței omului, ale societății și culturii. Cercetarea filozofică, reprezentările despre morală și religie, știință și tehnică, despre viața bună în genere, sunt tot atâtea sfere în care profilul omului și gânditorului Wittgenstein ne poate apărea mai clar prin antiteză cu Russell.

Wittgenstein este, de fapt, unul din puținii contemporani îndreptățiți să fie comparați cu o personalitate de talia lui Russell. Persoana celui din urmă întrunea daruri și însușiri care de cele mai multe ori se exclud: inteligență pătrunzătoare, orizont neobișnuit de larg al intereselor și preocupărilor, înzestrare excepțională pentru analiză și raționament abstract, ușurință jurnalistică a scrisului. Aceeași persoană a scris texte deosebit de aride, ca articolul despre denotare sau capitole din *Principia mathematica*, și eseuri asupra relațiilor dintre sexe și asupra educației copiilor sau cea mai accesibilă și populară istorie a filozofiei occidentale. Ca cercetător, Russell a contribuit prin lucrări ce se disting prin acribia lor conceptuală, putând fi comparate doar cu cele ale lui Frege, la consacrarea standardelor de rigoare și claritate ce disting practica filozofică analitică, devenită dominantă în a doua jumătate a secolului trecut, cel puțin în țările de limbă engleză. Cercul extrem de restrâns al cititorilor scrierilor lui Russell consacrate fundamentelor logicii și matematicii contrastează puternic cu cel al numeroaselor sale lucrări despre subiecte de cel mai larg interes, pe care le discuta cu mult nerv și simț al umorului. (Ceea ce explică de ce lui Russell i s-a putut decerna și Premiul Nobel pentru literatură.) Scriitor cu mare audiență și mare succes, Russell a fost,

totodată, până la adânci bătrânețe un susținător activ al cauzei celor nefericiți și neîndreptățiți. Albert Einstein era probabil singurul dintre contemporanii lui Russell care s-a bucurat de o reputație asemănătoare.

I-a apropiat aspirația spre libertate, modul nonconformist în care și-au condus viața, sfidarea multor convenții, aversiunea pentru persecuția națională, rasială sau religioasă, cultul toleranței, angajarea lor pasionată în combaterea sărăciei și ignoranței, a violenței și cruzimii. Atunci când s-a vorbit despre Einstein sau Russell ca despre personalități cu totul ieșite din comun s-a subliniat adesea, cu mai multă sau mai puțină dreptate, că viața lor a contrazis reprezentarea curentă potrivit căreia realizările creatoare excepționale sunt rezervate doar celor care se țin departe de agitația vieții și a disputelor publice.

În ciuda marii varietăți a înzestrărilor, a spectrului foarte larg al intereselor și preocupărilor, a configurației proteice a activităților sale, Russell a fost o minte de o coerență excepțională. Coerența i-a fost dată de încrederea neclintită în rațiune, în care el a văzut instanța supremă de evaluare a ideilor, formelor de viață și a opțiunilor oamenilor. Este o încredere care îl apropie de gânditori ai epocii luminilor, ca Voltaire sau Kant, sau de gânditori utilitariști ai secolului al XIX-lea. Punctul lor de plecare comun l-a constituit punerea la îndoială a tot ceea ce este asigurat doar prin obicei, prin autoritatea tradiției. Într-un al doilea pas, ei credeau că cercetarea filozofică trebuie să urmărească descoperirea unui fundament ferm pentru ceea ce acceptăm în știință, ca și în experiența comună.[1] Merită semnalat că, din perspectiva acelor raționaliști mai failibiliști care i-au urmat lui Russell, orice asemenea încercare era condamnată să eșueze. Unul dintre aceștia, Karl Popper, aprecia că, privită din această perspectivă, viața lui Russell ca filozof ne va apărea drept o tragedie.[2]

Despre Russell se va putea spune că a fost un raționalist sever, implacabil, nu în sensul că nu ar fi avut înțelegere pentru sentimente, credințe și tradiții, ci în acela că a suspectat încercările de a le sustrage examenului critic al rațiunii, încercări în care el vedea tot atâtea surse ale exclusivismului, intoleranței și fanatismului. La sfârșitul voluminoasei sale istorii a filozofiei, Russell observa că față de acel „vălmășag de fanatisme învrăjbite între ele", care domină istoria intelectuală a omenirii, una dintre puținele forțe care îi apropie pe oameni este ceea ce numește „veracitatea științifică", „deprinderea de a ne sprijini credințele pe observații și inferențe atât de impersonale și atât de lipsite de înclinații locale și temperamentale cât este omenește cu putință". Este forța care poate contribui la „o diminuare a fanatismului printr-o capacitate sporită de simpatie și înțelegere reciprocă"[3]. De progresul în recunoașterea primatului rațiunii, înțeles în acest fel, și-a legat Russell speranțele într-o societate mai luminată, mai tolerantă și mai sensibilă la suferință. Cu greu am putea găsi un sistem de referință mai potrivit pentru a caracteriza orientarea gândirii lui Wittgenstein decât acea pledoarie pentru raționalitate, pe care Russell nu numai că a susținut-o cu strălucire, dar și-a asumat-o totodată, cu seriozitate și onestitate, de-a lungul unei vieți îndelungate.

Din 1911, atunci când Wittgenstein îl va cunoaște pe Russell și va deveni studentul său la Cambridge, și până la moartea sa, în 1951, în desfășurarea raporturilor lor intelectuale și personale putem distinge în mod schematic trei perioade: o primă perioadă, foarte scurtă, în care Wittgenstein a fost discipolul și colaboratorul logicianului Russell, precum și prietenul său apropiat, o a doua perioadă, în care producerea manuscrisului *Tractatus*-ului și reacția lui Russell față de acest manuscris vor conduce

la o delimitare clară a pozițiilor, și a treia perioadă, perioada ce urmează întâlnirilor lor din 1919 și 1922, în care înstrăinarea reciprocă, pe toate planurile, se adâncește tot mai mult.

1. Apropiere și despărțire

Atunci când tânărul Wittgenstein sosește la Cambridge pentru a lucra sub îndrumarea lui Russell, ceea ce îl motivează nu este acel vag interes pentru filozofie pe care îl întâlnim la tinerii cu înclinații spre reflecție, și cu atât mai puțin interesul pentru o carieră academică. Studiul unor lucrări ale lui Frege și Russell îl convinsese că filozofia se află în pragul unei prefaceri radicale. Cei capabili să-și însușească un nou mod de a gândi și noi instrumente de cercetare vor avea șansa de a aduce în scurt timp contribuții de însemnătate capitală. În această privință, vederile lui Russell ajunseseră atunci în faza deplinei maturități, iar nou-venitul le va îmbrățișa cu entuziasmul neofitului. Dacă citim reflecțiile lui Russell asupra trecutului și viitorului filozofiei, cuprinse în cartea lui *Our Knowledge of the External World*, publicată în 1914, nu ne va fi greu să ne închipuim în ce spirit se desfășurau discuțiile aproape zilnice dintre Russell și Wittgenstein. Mentorul lui Wittgenstein era ferm convins că este unul din primii exploratori ai unor ținuturi cu totul noi ale gândirii. Patosul caracteristic al celor care se angajează în înfăptuirea unor reforme radicale străbate cartea lui de la un capăt la celălalt. „Din timpurile cele mai vechi, filozofia a formulat pretenții mai mari și a avut rezultate mai mici decât orice altă ramură de studiu. [...] Cred că acum a venit vremea în care se poate pune capăt acestei stări nesatisfăcătoare a lucrurilor. [...] Problemele și metodele

filozofiei au fost, cred eu, înțelese greșit de către toate școlile, multe din problemele ei tradiționale fiind insolubile cu mijloacele noastre de cunoaștere, în timp ce alte probleme mai neglijate, dar nu mai puțin importante, pot fi soluționate printr-o metodă mai răbdătoare și mai adecvată, cu toată acea precizie și certitudine pe care au atins-o cele mai înaintate științe."[4] Această metodă este metoda logic-analitică. Noua dezvoltare a logicii, pe care a prilejuit-o cercetarea fundamentelor matematicii, oferă instrumente puternice pentru clarificări conceptuale, care au lipsit până atunci filozofilor. Cunoașterea filozofică pășește acum „pe drumul sigur al unei științe" într-un alt fel decât credea Kant, și aceasta deoarece pot fi distinse, pentru prima dată, în mod clar, problemele ei reale, acelea care pot primi soluții controlabile ce întrunesc consensul celor avizați, de multe alte întrebări, care nu sunt în principiu susceptibile să primească asemenea soluții. În cartea lui Russell, trasarea acestei distincții este urmărită cu referire la teme ca aceea a cunoașterii lumii exterioare, a spațiului și timpului, a infinității și cauzalității. Posibilitatea de a formula clar și de a soluționa probleme filozofice, crede Russell, se întinde tot atât de departe cât se întinde domeniul de aplicare al instrumentelor de cercetare pe care le oferă noua dezvoltare a logicii. În capitolul intitulat semnificativ „Logica în calitate de esență a filozofiei", el observă că „orice problemă filozofică, când este supusă analizei și purificării necesare, se dovedește fie că nu este în mod real filozofică, fie că este logică, în sensul în care folosim noi cuvântul"[5]. Logica oferă acum instrumentele adecvate ale cercetării filozofice, tot așa cum matematica a furnizat metodele de cercetare ale fizicii moderne[6]. Modul în care fizica și-a restrâns domeniul cercetărilor la acele probleme care pot fi abordate și soluționate cu metode ce conduc la rezultate care întrunesc

consensul arată calea pe care devine posibil progresul și în filozofie. Este o concluzie ce va putea apărea dezamăgitoare celor care nu se pot împăca cu ideea că puterile de cunoaștere ale minții omenești sunt totuși limitate, dar se va impune celor, poate mai puțini, care preferă rezultate palpabile mai modeste întreținerii unor speranțe iluzorii. „Multe dintre problemele tradiționale ale filozofiei, poate cele mai multe din cele care au interesat un cerc mai larg de cititori decât cel al cercetătorilor cu pregătire tehnică, ne par a fi solubile cu metode științifice. Tot așa cum astronomia a pierdut mult din interesul ei pentru oameni când a încetat să fie astrologie, filozofia trebuie să piardă din puterea de atracție atunci când devine mai puțin darnică în promisiuni."[7]

La începutul drumului său în filozofie, Wittgenstein a împărtășit pe deplin vederile lui Russell. El și-a însușit modul acestuia de a lucra drept paradigmă. Este ceea ce reiese și din recenzia pe care a scris-o Wittgenstein despre cartea lui P. Coffey, „The Science of Logic", un text publicat în 1913 în *Cambridge Review*. Greșelile pe care i le impută Wittgenstein autorului sunt cele ale unui cercetător care a rămas în orizontul logicii clasice, care nu a citit sau nu a înțeles scrierile lui Frege și Russell. Progresul pe care îl reprezintă utilizarea noii logici matematice în filozofie este comparat cu cel care a fost înfăptuit prin trecerea de la astrologie la astronomie, sau de la alchimie la chimie. Judecățile lui Wittgenstein sunt nu numai în spiritul, ci, uneori, chiar în litera exprimărilor lui Russell. La rândul său, acesta simte pentru noul său student „cea mai perfectă simpatie intelectuală". „Noi amândoi posedăm", va scrie Russell, „aceeași pasiune și vehemență, același sentiment că trebuie să înțelegi sau să mori...". Atunci când ajunge să-l cunoască mai bine pe Wittgenstein drept critic al textelor sale, Russell admite chiar că elevul

său are o minte mai clară, mai creatoare și mai pasionată decât a lui.[8]

Atât timp cât discuțiile dintre Wittgenstein și Russell s-au învârtit aproape exclusiv în cercul problemelor de logică și fundamente ale matematicii, comunicarea dintre ei pare să fi fost deplină. Ei împărtășeau sentimentul că, împreună cu puținii bărbați care cultivaseră înaintea lor aceleași preocupări, au privilegiul unic de a cerceta o lume a formelor ideale, pure, eterne, pe deplin desprinsă de lumea comună a aparențelor și iluziilor. O lume despre care Russell spunea că este încântătoare pentru cei ce iubesc perfecțiunea mai mult decât viața. Prin însăși natura obiectului său de studiu, cercetătorul este pus aici la adăpost de amăgirea soluțiilor aparente. În contrast cu gânditorul care se îndeletnicește cu speculații asupra cauzelor ultime ale existenței, el se confruntă cu dificultatea problemelor autentice și va cunoaște cât de mare este prețul care trebuie plătit pentru a realiza cel mai mic progres. Tocmai deoarece a putut sta zile la rând în fața unei foi de hârtie care a rămas albă, el știe prea bine ce înseamnă cel mai mic pas înainte. O luptă în care se câștigă atât de greu orice metru de teren va reprezenta o adevărată școală a integrității intelectuale. Ea va număra drept supraviețuitori doar pe cei capabili să jertfească totul în slujba căutării dezinteresate a adevărului, să privească în față și să-și asume fără menajamente eșecul unei întreprinderi care i-a putut costa eforturi intense și îndelungate. Pentru Russell, ca și pentru Wittgenstein, patosul acestei onestități intelectuale incoruptibile s-a exprimat într-un mod exemplar în reacția lui Frege, atunci când cel dintâi i-a comunicat un paradox care ruina rezultatele cercetărilor sale asupra fundamentelor aritmeticii. Iată câteva rânduri din răspunsul lui Frege la scrisoarea lui Russell: „Descoperirea de către dumneavoastră a contradicției m-a

surprins extrem de mult și, trebuie să spun, m-a lăsat înmărmurit deoarece a zguduit terenul pe care am crezut că pot construi aritmetica. [...] Este unul dintre lucrurile cele mai serioase deoarece prăbușirea axiomei V pare să submineze nu numai propriile mele fundamente ale aritmeticii, ci și singurele fundamente posibile ale aritmeticii ca atare. [...] Descoperirea dumneavoastră este, în orice caz, una foarte remarcabilă și va duce probabil la un mare progres în logică, cât ar fi ea de nedorit la prima vedere."[9] Nimic nu poate pune mai bine în evidență modul în care resimțeau oamenii care îl serveau eminența acestui domeniu de preocupări decât o asemenea pildă de măreție în umilință. Russell și Wittgenstein erau profund atașați de austeritatea și transparența cristalină a demersurilor analizei, pe care o puneau în contrast cu retorica adeseori emfatică a stilului multor scrieri filozofice. Întrebându-l pe Russell cum au scris ultimele rânduri ale voluminoasei lucrări în trei volume *Principia mathematica*, elaborată în colaborare cu Whitehead, Wittgenstein a fost impresionat de răspunsul pe care l-a primit: „Au ajuns la ultima formulă și s-au oprit fără să mai adauge nici un cuvânt!" Aderența lor la standarde înalte de rectitudine intelectuală s-a exprimat și în modul cu totul neconvențional în care priveau obligațiile universitarului. Pe atunci, Russell, ca și Wittgenstein mai târziu, ezita să accepte oferte de a ține cursuri atunci când avea sentimentul că nu are de spus nimic nou.

A fost o înclinație caracteristică a lui Wittgenstein, care s-a exprimat încă din anii tinereții, să pretindă ca între oameni care întrețin un contact intelectual strâns să existe o comuniune cât mai deplină a reprezentărilor asupra vieții, a modelelor de comportare pe care le urmează. El îi va recomanda și lui Russell, ca și altor prieteni de atunci și de mai târziu, anumite opere ale poeților, scriitorilor

și compozitorilor săi preferați. Wittgenstein avea o idee foarte înaltă despre prietenie. El credea că aceasta nu se poate dezvolta decât pe fondul unei sensibilități morale și estetice comune. Ceea ce făcea ca orice diferență în modul de a simți lucrurile între el și prieteni să-i producă suferință. Or, pe măsură ce l-a cunoscut mai bine pe Russell, Wittgenstein a devenit conștient cât de mari sunt obstacolele care stau în calea acelei comuniuni pe care și-o dorea. Modul în care trăia Russell nu se potrivea în multe privințe cu aspirațiile spre desăvârșire ale unui admirator al lui Weininger. Comportarea lui Russell nu era inspirată de acea necruțătoare lipsă de îngăduință față de slăbiciunile proprii și ale celorlalți pe care o cultiva deja Wittgenstein. Îi devenea tot mai clar cât de greu este de convins Russell că indivizii care au o înzestrare aparte ar trebui să-și consacre resursele și puterile exclusiv producerii unei opere mari, respingând tentații care nu favorizează concentrarea deplină asupra țelului, cum ar fi tribulații sentimentale sau acele ademeniri ale vanității care sunt în mod obișnuit legate de activitățile unui autor și profesor cu faimă și ale vizitatorului prețuit al saloanelor intelectuale. Ceea ce îi despărțea a ieșit la iveală deja atunci când Russell, care scria acum repede și mult, l-a îndemnat să publice ideile pe care le formula în discuțiile lor. Prietenul său a respins cu vehemență aceste sugestii. Wittgenstein credea că ești îndreptățit să publici numai dacă ai reușit să soluționezi toate problemele care te preocupă și să găsești formulări care să fie în același timp simple, concise și clare. Un radicalism care îi devenise străin lui Russell.

Chiar și mediul intelectual rafinat de la Cambridge, unde Russell se simțea bine, a început în curând să fie perceput de Wittgenstein drept un loc al deșertăciunii și al pierzaniei. Tot mai convins că gânduri importante nu

pot răsări decât în mintea unor oameni ale căror relații cu sine și cu alții sunt libere de orice ambiguitate și compromis, Wittgenstein a decis în toamna anului 1913 să părăsească Cambridge pentru a trăi și a lucra într-un loc izolat din Norvegia. La obiecțiile lui Russell a răspuns, între altele, că nu dorește să-și prostitueze mai departe mintea prin acele exerciții de virtuozitate intelectuală care sunt conversațiile cu persoane inteligente din Cambridge. Viața pe care a dus-o în Norvegia l-a condus la o percepere și mai acută a acelor deosebiri profunde în opțiuni care îl despărțeau de Russell. În primăvara anului 1914, îi va scrie lui Russell că, de acum înainte, crede că ar fi potrivit să-și limiteze relațiile la sfera preocupărilor logico-filozofice. Simțea că de Russell, ca persoană dependentă de succes într-o societate rafinată, nu îl mai leagă nimic. Dar continua să creadă că în clarificarea fundamentelor logicii și matematicii le mai stă în față o muncă orientată spre obiective comune. Wittgenstein continua să vadă în Russell cea mai bună minte implicată în asemenea cercetări și spera din suflet că o bună comunicare asupra muncii lor în filozofie va putea supraviețui naufragiului prieteniei lor. Pentru a evita orice ipocrizie, i se părea însă esențial să cadă de acord că ceea ce îi leagă se situează în perimetrul unor preocupări intelectuale care ar putea fi bine izolate de cel al idealurilor de viață, al emoțiilor și sentimentelor.

Modul cum comunică Wittgenstein cu Russell după ce părăsește Cambridge ilustrează în genere această nouă linie de conduită. Atunci când îi dictează unele observații despre logică lui George Moore, cu ocazia vizitei acestuia în Norvegia, îl roagă să i le transmită lui Russell. Iar în anii războiului, atunci când lucra la manuscrisul *Tractatus*-ului, el se gândea, în primul rând, la reacțiile lui Russell. În octombrie 1915, înaintea unei întreruperi mai

îndelungate a corespondenței lor îi scrie: „În ultimul timp am muncit foarte mult și, cred eu, cu succes. Sunt acum pe cale să rezum totul și să-l aștern pe hârtie, sub forma unui studiu. Nu voi publica în nici un caz înainte de a vedea și tu ceea ce am scris. Aceasta se poate întâmpla, firește, doar după sfârșitul războiului." Nu mai întâlnim în aceste scrisori către Russell referiri la muzică, literatură, la problemele morale care îl preocupă. Wittgenstein îi va scrie din nou lui Russell abia în februarie 1919, dintr-un lagăr de prizonieri de la Montecassino. Cu acest prilej, îi repetă că nu va publica înainte de a cunoaște și părerea celui pe care îl socotea omul cel mai capabil să-i înțeleagă lucrarea. Încrederea că urmăresc rezolvarea acelorași probleme, că obiectivele lor sunt comune este nu numai subînțeleasă, ci și reafirmată: *I think I had solved our problems finally* (Cred că am rezolvat în cele din urmă problemele noastre). Wittgenstein nu-i ascunde lui Russell că reacția acestuia este acum, pentru el, lucrul cel mai important. Admițând că Russell nu poate veni la Montecassino pentru a discuta asupra manuscrisului, Wittgenstein adaugă: „Dar dacă aș fi la celălalt capăt al lumii, și aș putea să vin la tine, aș face-o."[10]

Așteptând cu speranță și nerăbdare discuțiile asupra manuscrisului, Wittgenstein nu bănuia că ele nu vor fi favorizate de dezvoltări mai recente ale ideilor fostului său profesor. Într-adevăr, o lucrare de introducere în ceea ce numea „filozofia matematică" și lecțiile despre atomismul logic, produse de către Russell în anii războiului, marcau o evoluție a gândirii sale filozofice într-o direcție în multe privințe opusă pozițiilor *Tractatus*-ului. Russell susținea bunăoară că lumea reală este obiectul de studiu al logicii în aceeași măsură ca și obiectul de studiu al biologiei, chiar dacă în primul caz este vorba despre trăsăturile cele mai abstracte și mai generale ale acestei lumi.

În contrast cu punctul de vedere că cercetarea logică este cercetarea esenței limbajului, punct de vedere susținut în *Tractatus*, Russell afirma acum că analiza logică și analiza limbajului sunt îndreptate în direcții opuse, prima spre forme abstracte, a doua spre dezvăluirea unor mecanisme ale minții care cad în competența psihologiei. Logica s-ar interesa de caracteristici generale ale lumii, nu de limbaj. Este adevărat, pe de altă parte, susținea Russell, că dacă o propoziție este un simbol și dacă există o cercetare psihologică a simbolurilor, rezultă că logica însăși nu poate fi înțeleasă pe deplin dacă facem abstracție de aportul cercetărilor psihologice. Concluzia la care ajunsese era că cercetarea psihologică era chemată să aibă un aport important, atât la teoria simbolismului, cât și la teoria judecății. În anul 1918, când a ispășit o pedeapsă de șase luni cu închisoarea pentru activități îndreptate împotriva războiului, Russell a citit o mare cantitate de literatură psihologică recentă. Într-o scrisoare circulară trimisă de aici prietenilor, el remarca: „Toată psihologia pe care am citit-o și intenționez să o citesc este de dragul logicii. [...] De dragul ei am dorit să studiez behaviorismul, deoarece prima problemă este de a avea o teorie trainică a judecății. Văd calea ce duce la un vast domeniu și, printre altele, la o definiție a logicii care până acum lipsea. [...] Am ajuns la un punct în care am nevoie de o teorie a judecății și a simbolismului care sunt amândouă probleme psihologice."[11] Biograful lui Russell, Ray Monk, caracterizează această reorientare drept „o încercare de a «naturaliza» întreaga lui filozofie, de a o aduce pe pământ din cerurile platonice în care a trăit ea până atunci"[12]. Nimic nu poate fi mai opus spiritului și literei *Tractatus*-ului. Insistând asupra unei despărțiri clare și nete a problemelor logico-filozofice de cele științifice, Wittgenstein contesta psihologiei orice relevanță filozofică. 4.1121: „Psihologia

nu este mai înrudită cu filozofia decât orice altă știință a naturii."

În vara anului 1919, Russell intră în posesia unei copii a *Tractatus*-ului, iar Wittgenstein primește cartea lui Russell *Introducere în filozofia matematică*. Deja citirea acestei cărți a zdruncinat, cel puțin în parte, încrederea lui Wittgenstein în posibilitatea unei bune comunicări cu Russell. Într-o scrisoare, el îi reproșează lui Russell că nu a acordat atenția cuvenită unei observații cuprinse în notele dictate lui Moore, anume aceea că orice încercare de a enunța ceva despre limbaj reprezintă un nonsens. Fără a încerca să răspundă acestei observații, Russell a scris o carte care constă în cea mai mare parte tocmai din asemenea enunțuri! Wittgenstein nu-și ascunde decepția scriind că acum, după citirea cărții, speranța lui că *Tractatus*-ul ar putea însemna ceva pentru Russell a dispărut complet. (Această afirmație reprezintă totuși o exagerare. Primul lucru pe care și l-a dorit Wittgenstein, după eliberarea din prizonierat, a fost să se întâlnească cu Russell pentru a discuta manuscrisul *Tractatus*-ului.) Reacția lui Russell la aceste reproșuri a fost, ca și alte dăți, una îngăduitoare. În răspunsul lui, admite că nu a înțeles bine notele pe care Wittgenstein le-a dictat lui Moore în 1914. Cu toate acestea, crede că în perioada lungă în care comunicarea lor a fost întreruptă a reflectat cu folos asupra unora dintre problemele pe care le discutau la Cambridge. Studiul manuscrisului și discutarea lui cu Wittgenstein reprezintă pentru el o ocazie bine-venită de adâncire a preocupărilor pentru „filozofia tehnică", pe care a neglijat-o o perioadă de timp.

Cei doi prieteni s-au întâlnit în decembrie 1919, la Haga, consacrând șapte zile unei discuții intense asupra temelor abordate în manuscrisul lui Wittgenstein. Pe fundalul așteptărilor fiecăruia, impresiile lor finale au fost

în mare măsură diferite. Russell a crezut că a ajuns la o mai bună înțelegere a unor pasaje și a apreciat mai mult ceea ce a realizat Wittgenstein, ajungând la concluzia că lucrarea lui este o „carte mare". Pe de altă parte, speranțele oricum zdruncinate ale lui Wittgenstein că Russell va înțelege studiul său nu au renăscut în urma acestor discuții. Wittgenstein a acceptat totuși propunerea lui Russell ca acesta să scrie o introducere care va favoriza acceptarea spre publicare a unui manuscris extrem de condensat și încifrat, aparținând unui autor cu totul necunoscut.[13] Textul pe care Russell îl va produce, în prima parte a anului 1920, va confirma ceea ce pentru Wittgenstein era deja destul de clar, și anume că judecățile lor asupra a ceea ce conferea însemnătate acestei lucrări sunt diferite. Dincolo de acordul lui cu respingerea pretențiilor de cunoaștere ale metafizicii tradiționale și cu înțelegerea cercetării filozofice drept o activitate de clarificare logică a gândurilor, Russell socotea că însemnătatea *Tractatus*-ului stă în primul rând în a fi arătat că adevărurile logicii sunt tautologii. El a apreciat că în această privință abordarea lui Wittgenstein este fără cusur, renunțând la propria lui perspectivă, mai întâi platonistă, iar apoi naturalistă, psihologistă, asupra naturii logicii. Pentru Wittgenstein, în schimb, nucleul lucrării îl constituia delimitarea într-un mod cu totul nou a domeniului a ceea ce se poate spune de domeniul a ceea ce este „mai înalt", de tot ceea ce nu se poate spune, dar se arată.[14] Impresia lui Russell că prin contestarea posibilității de a spune ceva despre limbaj, despre etică, despre valori în genere Wittgenstein adoptă o atitudine „mistică", o impresie pe care a comunicat-o apropiaților săi după întâlnirea de la Haga, era din punctul de vedere al celui din urmă cea mai netă expresie a neînțelegerii lucrării sale. În ciuda aprecierii sincere a contribuțiilor teoretice pe care le aduce *Tractatus*-ul, citirea

textului produs de Russell i-a întărit lui Wittgenstein certitudinea dureroasă că el nu a fost înțeles de omul despre care credea că are mai mult decât oricare altul capacitatea de a înțelege ceea ce aduce nou studiul său.

Într-adevăr, în „Introducerea" lui Russell, *Tractatus*-ul este prezentat drept o contribuție la analiza propozițiilor care descriu fapte, a naturii propozițiilor logicii și a inferenței. Russell identifica, de fapt, în studiul lui Wittgenstein ceea ce răspundea propriilor sale preocupări. Teoria cunoașterii, principiile cunoașterii fizice, etica și misticul erau, după Russell, tot atâtea teme care sunt tratate succesiv în lucrare.[15] Lui nu-i era clar că referirile autorului *Tractatus*-ului la asemenea teme nu reprezintă decât evidențierea unor implicații ale distincției centrale a cărții, distincția dintre „ceea ce se poate spune" și „ceea ce se arată". Pentru Russell, semnificația acestei distincții, despre care afirmă, ce-i drept, că reprezintă „o teză fundamentală a teoriei lui Wittgenstein asupra limbajului", este că „ceea ce trebuie să fie comun între propoziție și fapt nu poate fi [...] la rândul său *spus* în limbaj"[16]. Or, observațiile din *Tractatus* cu privire la imposibilitatea de a formula propoziții adevărate sau false despre expresiile limbajului, despre relațiile dintre expresiile limbajului și faptele pe care le descriu acestea, despre principiile științelor naturii, despre solipsism, despre etică și valori sunt tot atâtea consecințe ale distincției. Distincția însăși, care poate fi făcută, credea Wittgenstein, examinând doar simbolismul, este cea avută în vedere, în primul rând, atunci când în „Cuvântul înainte" autorul scrie că „*adevărul* gândurilor comunicate aici mi se pare intangibil și definitiv". Nu ne este greu să înțelegem cât de afectat trebuie să fi fost Wittgenstein de modul în care a înțeles Russell această precizare atunci când scria, în partea finală a „Introducerii" sale: „Ca unul cu o îndelungată experiență

a dificultăților din logică și a caracterului înșelător al teoriilor care par irefutabile, mă simt incapabil să fiu sigur de corectitudinea unei teorii doar pe temeiul că nu pot vedea nici un punct în care ea este greșită."[17] Probabil că Wittgenstein a fost de acord cu opinia prietenului său Engelmann, care credea că în „Introducere" Russell considera *Tractatus*-ul doar o contribuție la literatura de logică și de fundamente ale științei, și nu „o operă filozofică" în sensul deplin al cuvântului, care aduce ceva fundamental nou în abordarea unor probleme ce i-au preocupat dintotdeauna pe filozofi.[18]

Cititorului de astăzi al *Tractatus*-ului, care consultă „Introducerea" lui Russell, îi va atrage atenția îndeosebi lipsa efortului acestuia de a se desprinde de propria lui perspectivă, pentru a înțelege abordarea lui Wittgenstein. Russell afirmă, de exemplu, că firul roșu care străbate considerațiile din *Tractatus* asupra simbolismului ar fi preocuparea pentru stabilirea condițiilor care trebuie să fie satisfăcute de un limbaj perfect din punct de vedere logic: „Astfel, logica are de tratat două probleme privitoare la simbolism: (1) condițiile pentru sens mai degrabă decât pentru nonsens în combinațiile simbolurilor; (2) condițiile pentru unicitatea semnificației sau referinței în simboluri sau în combinații ale simbolurilor. Un limbaj perfect din punct de vedere logic posedă reguli ale sintaxei care previn nonsensul și are simboluri care posedă întotdeauna o semnificație definită și unică. Domnul Wittgenstein este interesat de condițiile unui limbaj perfect din punct de vedere logic, nu în sensul că orice limbaj este perfect din punct de vedere logic sau că noi ne credem capabili, aici și acum, să construim un limbaj perfect din punct de vedere logic, ci în sensul că întreaga funcție a limbajului este de a avea semnificație și că el îndeplinește această funcție doar în măsura în care se

apropie de limbajul ideal pe care îl postulăm."[19] Pentru cititorul calificat, care studiază cu atenție *Tractatus*-ul, va fi însă clar că nu acesta este punctul de vedere al autorului. A confrunta limbajul nostru comun cu normele unui limbaj perfect din punct de vedere logic este tot ce poate fi mai străin de perspectiva lui. În 5.5563 se spune: „Toate propozițiile limbajului nostru cotidian sunt în realitate, așa cum sunt ele, pe deplin ordonate din punct de vedere logic."[20] Dacă ne întrebăm cum a fost posibil ca o minte de calitatea aceleia a lui Russell să cadă pradă unei asemenea neînțelegeri putem presupune că el a citit manuscrisul acceptând drept ceva de la sine înțeles că Wittgenstein a rămas pe poziția pe care se situa în discuțiile lor din anii 1912-1913. Această bănuială este coroborată de o reflecție retrospectivă din autobiografia intelectuală a lui Russell: „A existat o perioadă de timp în care Wittgenstein a fost de acord cu mine, considerând de asemenea că un limbaj perfect din punct de vedere logic poate aduce foloase filozofiei, și astfel eu i-am atribuit această părere în «Introducerea» primei ediții engleze a *Tractatus*-ului. Din nefericire, nu numai că a abandonat între timp acea opinie, dar a uitat cu totul că a susținut-o; și așa s-a întâmplat că «Introducerea» i-a apărut drept o simplă interpretare greșită."[21] Nu de uitare este însă vorba aici, ci de evoluția pe care a cunoscut-o gândirea lui Wittgenstein din momentul în care el a părăsit Cambridgeul și până în toamna anului 1918, când a încheiat manuscrisul *Tractatus*-ului.

Cât de mult îi lipseau lui Russell unele predispoziții necesare pentru o bună lectură a studiului lui Wittgenstein se poate vedea din observațiile lui asupra a încă două teme. Prima este observația că distincția *Tractatus*-ului dintre ceea ce poate fi spus și ceea ce nu poate fi spus în limbaj s-ar cere relativizată cu referire la o ierarhie de limbaje. Într-o asemenea ierarhie există întotdeauna

un limbaj care tratează despre structura primului limbaj, având el însuși o structură, astfel încât pentru această ierarhie a limbajelor nu exista o limită.[22] Utilitatea unor cercetări logice de acest tip nu poate fi contestată. Este însă clar că ele nu au nimic comun cu perspectiva din care este examinat limbajul în *Tractatus*. Și mai puțin a putut să înțeleagă și să accepte Russell afirmația că despre etică și valori „nu se poate spune nimic". Observația lui a fost că, în această privință, autorul *Tractatus*-ului s-ar contrazice. „Întregul subiect al eticii, de exemplu, este plasat de domnul Wittgenstein în regiunea misticului, a inexprimabilului. Cu toate acestea, el este capabil să-și comunice opiniile etice. Apărarea lui va fi că ceea ce numește misticul poate fi arătat, chiar dacă nu poate fi spus. S-ar putea ca această apărare să fie adecvată, dar în ceea ce mă privește mărturisesc că mă lasă cu un anumit sentiment de disconfort intelectual."[23] Este evident că Russell nu a luat în considerare, cu seriozitate, precizarea de la 6.54 că toate afirmațiile care se fac în lucrare despre limbaj, despre lume, despre relații dintre limbaj și lume, despre știință sau filozofie în genere, ca și despre valori, sunt nonsensuri, că asemenea propoziții vor trebui să fie „depășite" pentru „a vedea lumea în mod corect".

Atât prezentarea făcută ideilor *Tractatus*-ului în „Introducere", cât și remarcile critice ale lui Russell i-au răpit lui Wittgenstein cele din urmă iluzii că ei mai pot comunica cu folos ca filozofi. La început a acceptat publicarea manuscrisului împreună cu textul lui Russell, scriindu-i acestuia că viitorul va arbitra divergențele lor. Ulterior, s-a răzgândit însă, apreciind că prin consultarea textului lui Russell dificultățile celui mai motivat cititor al lucrării sale vor fi considerabil sporite. Cursul vieții lui Wittgenstein ar fi fost probabil altul dacă persoane ca Russell și Frege ar fi manifestat o minimă înțelegere pentru *Tractatus*.

De vreme ce studiul nu a putut spune însă nimic celor pe care îi vedea drept filozofii timpului, renunțarea la preocupări filozofice și asumarea unei activități utile din punct de vedere social au fost deciziile de care și-a legat speranța că această rană, prea dureroasă, se va închide cu timpul. Eforturile ulterioare ale lui Russell pentru publicarea *Tractatus*-ului în Anglia au avut ecou în sufletul lui Wittgenstein. Ultima lui încercare de a se apropia din nou de Russell, întâlnirea lor de la Innsbruck din vara anului 1922, a fost însă un eșec. Acum, când nu au mai discutat filozofie, acele trăsături care îl deosebeau pe Russell cel de acum zece ani de cel de acum trebuie să-i fi atras mai mult atenția. Într-adevăr, de la viața personală relativ austeră din acea perioadă, Russell a trecut cu timpul spre una destul de frivolă. Persoane apropiate erau neplăcut surprinse de tendința lui Russell de a le subordona viața intereselor, dorințelor și înclinațiilor sale.[24] Cu dezaprobare trebuie să fi întâmpinat Wittgenstein și implicarea crescândă a lui Russell în activități publicistice destinate unei audiențe largi, cu toate consecințele ce rezultau de aici, între altele cultivarea unui scris ușor, atrăgător și deci, în mod necesar, mai superficial. Russell însuși admitea că nevoia de a câștiga bani prin scris, după ce în timpul războiului își pierduse poziția la Cambridge, nu putea rămâne fără consecințe. El se plângea că trebuie să cheltuiască timp și resurse pentru a face bani în dauna muncii neplătite „pe care o simt cu adevărat mai importantă"[25]. Wittgenstein nu era omul care să aibă înțelegere pentru asemenea concesii. La toate acestea se adăuga anticreștinismul militant al lui Russell, care l-a iritat pe Wittgenstein, în primul rând drept simptom al unei aroganțe intelectuale ce îi era nesuferită. În discuțiile lor furtunoase de la Innsbruck, Wittgenstein l-a asigurat în mod repetat că este mai important să fii bun decât să

excelezi prin exercițiul unei minți pătrunzătoare. După această întâlnire, Wittgenstein nu a mai dorit să-l vadă pe Russell. Când, în 1925, a vizitat Anglia, nu a încercat să-l întâlnească. La rândul său, Russell nu s-a mai străduit să păstreze contactul, să-l convingă pe Wittgenstein să revină în Anglia pentru a-și relua preocupările filozofice. Iar atunci când, în vara anului 1929, Moore l-a invitat pe Russell să facă parte din comisia care urma să-i acorde lui Wittgenstein titlul de doctor, pe baza textului *Tractatus*-ului, acesta a ezitat, apreciind într-o scrisoare către Moore că Wittgenstein nu va fi probabil încântat să-l revadă. „Când am fost ultima dată împreună, l-a afectat atât de mult că nu sunt un creștin, încât de atunci m-a evitat. Nu știu dacă suferă acum mai puțin din cauza asta, dar trebuie să mai aibă ceva împotriva mea deoarece de atunci a evitat orice contact."[26]

2. O lume mai bună?

Cu greu am putea găsi doi contemporani ale căror vederi asupra vieții să fie, din anumite puncte de vedere, mai opuse decât au fost cele ale lui Russell și Wittgenstein. Primul a fost profund angajat față de idealurile libertății individuale și ale solidarității umane, a crezut în progresul bazat pe educație, cunoaștere și dezvoltare tehnologică. Cel de-al doilea a fost, dimpotrivă, o persoană apolitică, atașată unei culturi apuse, punând preț pe efortul de perfecționare morală al individului. Russell se simțea realizat prin angajarea sa pentru cauze suprapersonale, Wittgenstein dorea doar să se facă mai bun pe sine și să-i ajute pe cei care îi erau apropiați. Lui Russell îi plăcea să participe la reuniuni publice, să discute cu persoane care împărtășesc opinii din cele mai diferite.

Wittgenstein nu dorea să aibă contacte decât cu oameni ale căror înclinații erau apropiate de ale lui. Russell putea fi profund decepționat și revoltat de acele dezlănțuiri ale pasiunilor emoționale ale masei, în care el vedea o înfrângere a judecății sănătoase, dar nu-și pierdea încrederea în triumful final al rațiunii. Wittgenstein nu cunoștea asemenea decepții. Pentru el, omul care gândește cu adevărat nu putea fi decât o ființă nefericită. Perspectiva primului asupra vieții era în esență optimistă, a celui de-al doilea una profund pesimistă.

Convingerile lui Russell erau tipice pentru cele ale unui democrat și liberal al epocii. El era de acord cu utilitariștii că exercițiul rațiunii ne permite să distingem cauzele bune de cele rele și credea că oamenii cu înzestrări superioare sunt datori să-și aducă contribuția la o abordare mai rațională a afacerilor omenești. Deși a decis deja în tinerețe să se consacre filozofiei, Russell aprecia că ar fi fost poate mai bine dacă s-ar fi îndeletnicit cu economia sau cu politica deoarece în acest fel ar fi putut aduce o contribuție mai mare la cauza binelui public. Oscilațiile care marchează viața lui între ceea ce îl atrăgea mai mult ca persoană privată și ceea ce credea că este dator să facă pentru colectivitate ilustrează într-un mod *sui generis* tensiunea dintre înclinație și datorie. În perioadele când era pe deplin angajat în campanii publice, Russell putea resimți acele preocupări logico-filozofice care îi aduseseră recunoaștere și notorietate drept mai puțin importante. În 1916, când acționa prin discursuri publice și prin publicații împotriva participării Angliei la războiul cu Puterile Centrale, Russell găsea că obligațiile sale academice îl împiedică să-și consacre întreaga energie acestei cauze. Îi scria unei prietene: „Acum doresc să *schimb* gândurile oamenilor. Puterea asupra minților altor oameni este principala dorință personală a vieții mele."[27] Până

la sfârșitul vieții, Russell a crezut în mod ferm că multe cauze bune, cum ar fi lupta împotriva sărăciei și a deficitului de educație, a războiului ca mijloc de rezolvare a conflictelor dintre state, dintre colectivități etnice și religioase și, în general, pentru eliminarea violenței în relațiile dintre oameni, pentru creșterea toleranței, pentru statornicirea unei noi morale a căsătoriei și a relațiilor dintre sexe, ar putea fi promovate prin relaxarea influenței pe care o exercită asupra minții oamenilor multe convenții și prejudecăți tradiționale. Acest mod de a gândi explică de ce Russell a susținut de-a lungul întregii sale vieți că libertatea de gândire și expresie, care face posibilă discuția publică, precum și sistemul politic democratic, care permite afirmarea voinței cetățenilor în conducerea treburilor publice, sunt premise esențiale ale bunei stări a comunității. Piatra de încercare a intelectualului autentic i-a apărut a fi nu numai devotamentul, ci și angajarea fără rezerve pentru aceste valori. Spre deosebire de mulți confrați, el nu a fost nici un moment atras de ideea că sisteme autoritare și represive – ca național-socialismul și comunismul bolșevicilor – ar putea promova cauze pe care rațiunea le recunoaște drept bune. În ciuda ororii sale față de violențele războiului, Russell a susținut drept necesară și legitimă rezistența cu orice mijloace pentru a opri expansiunea acestor sisteme. În judecata lui Russell, intelectualul care se ține departe de politică se dezinteresează, de fapt, de soarta semenilor săi și refuză să reacționeze la primejdii care amenință, până la urmă, propria lui viață. Chiar dacă ar avea bune motive să creadă că anumite evoluții din lumea largă nu îl vor afecta direct, indiferența sa față de suferințele semenilor va fi condamnabilă.

Din această perspectivă putem înțelege mai bine de ce cu trecerea anilor Russell era tot mai convins că excelența unui om care gândește constă, în egală măsură, în

capacitatea de a produce idei și de a le exprima în mod accesibil și atrăgător.[28] Trebuie să-i fi făcut plăcere aprecierea dintr-o recenzie care a apărut odată în ziarul *Times*: „Nu există vreun om în viață care să folosească într-un mod mai atrăgător limba engleză." Uneori Russell mergea atât de departe, încât găsea propriile sale îndeletniciri cu ceea ce numea „filozofia tehnică" drept prea aristocratice. Prietenei sale Lucy Donnelly, îi scria, în jurul vârstei de treizeci de ani: „Am dezvoltat o anumită repulsie pentru subtilitățile și distincțiile care fac substanța unei filozofii bune. Mi-ar plăcea să scriu lucruri de interes pentru oameni, așa cum fac cei ce sunt socotiți răi filozofi, fără a fi însă unul rău. Dar poate răutatea e cea care este interesantă."[29] Conștiința că ești dator semenilor să acționezi ca un luptător, că este un lux neîngăduit să cultivi o existență pur meditativă, i-a temperat lui Russell, odată cu trecerea timpului, tot mai mult aspirația romantică spre absolut, foarte puternică în tinerețe. El insista asupra distincției dintre „lumea iluziilor" și „lumea faptelor". „Tot ceea ce este mistic, orice frumusețe care este îmbătătoare, aproape întreaga fericire – îi scria Russell lui Ottoline Morell – țin de lumea iluziei. Problema este de a găsi o frumusețe și o fericire care pot să trăiască în lumea faptelor. [...] Iubirea pentru toți oamenii oferă o mare frumusețe, dar nu fericire dacă ea nu este mistică, situație în care este amestecată cu iluzie. Există o anumită fericire, deși mult mai multă durere, în exercițiul propriilor facultăți. Piscul bucuriilor legitime este bucuria luptei înlăturării iluziilor, a înfruntării furtunei cu pieptul gol."[30] Așa vorbește și trăiește cel ce crede într-o lume mai bună.

Wittgenstein nu pare să fi fost unul dintre aceștia. El nu credea că dezvoltarea societății ar putea fi condusă, mai mult sau mai puțin planificat și conștient, într-o anumită

direcție. Programele sociale de anvergură și chiar proiectele punctuale de reformă a unor instituții nu-i spuneau nimic. Reflecția lui s-a concentrat asupra problemelor individului. În tinerețe, sub influența lui Tolstoi, Wittgenstein mai credea, poate, într-o schimbare a lumii prin efortul de autoperfecționare morală a indivizilor. Cu timpul a devenit mai sceptic. Individului nu ar trebui să i se ceară mai mult decât să-și facă datoria pe care i-o dictează propria lui conștiință și să-i ajute pe cei apropiați. Chiar și faptele socotite bune, aprecia el, sunt până la urmă menite, nu atât să schimbe starea de lucruri, cât să ne ajute să câștigăm pacea și liniștea sufletească. Prietenului său Drury îi va spune: „Sunt convins că îți vei găsi în cele din urmă drumul spre Dumnezeu dacă vei încerca să-i ajuți pe alți oameni."[31] Iar profesoarei lui de rusă de la Cambridge, care tocmai fusese aleasă într-un comitet, i-a declarat că pentru ea activitatea politică ar fi lucrul cel mai dăunător: „Ceea ce trebuie să faceți este să fiți bună la inimă cu alții. Altceva nimic. Fiți pur și simplu bună la inimă cu alții."[32]

În contrast cu Russell, Wittgenstein nu a crezut în capacitatea instituțiilor sau a inițiativelor unor grupuri de a rezolva problemele cu adevărat importante ale oamenilor. Engelmann povestește că atunci când Russell l-a invitat, cu prilejul întâlnirii lor de la Innsbruck, să se alăture unei organizații intitulate *Federația mondială pentru pace și libertate* reacția lui Wittgenstein a fost de așa natură, încât Russell a replicat: „Cum văd, ai întemeia mai degrabă o federație mondială pentru război și sclavie." Ceea ce Wittgenstein ar fi aprobat repetând: „Mai degrabă, mai degrabă!"[33] Iar atunci când Drury i-a povestit despre o cunoștință a lui care lucra în anii '30 la o disertație, încercând să răspundă la întrebarea de ce Liga Națiunilor nu

are succes, Wittgenstein i-a sugerat: „Spune-i că trebuie să afle, mai întâi, de ce lupii mănâncă mieii."[34]

Wittgenstein credea că până și oamenii cei mai perspicace pot doar să constate schimbările care au loc în societate. Pretenția de a prevedea cursul evoluției viitoare i se părea lipsită de orice bază. Rhees relata că, în 1943, când Wittgenstein era în vizită la Swansea, ei au asistat la o conferință a profesorului Benjamin Farrington, organizată de Societatea Filozofică Locală. Titlul conferinței era *Legi cauzale și istorie*. Teza vorbitorului a fost că oamenii se dovedesc capabili să învețe din greșeli, ceea ce duce la îmbunătățiri, cel puțin în perioade mai întinse de timp. El sugera că aceasta ar fi o lege generală a dezvoltării istorice. Intervenind în discuție, Wittgenstein a spus că o schimbare a condițiilor în care trăiește o anumită colectivitate poate fi numită progres în măsura în care ea creează noi oportunități. Aceste oportunități pot fi însă pierdute în procesul schimbării. O schimbare istorică are deci atât efecte pozitive, cât și efecte dăunătoare. Și nu există o metodă de a cântări ponderea lor relativă pentru a putea vorbi, cu bune temeiuri, despre un progres în ansamblu.[35] Mai târziu, în 1947, referindu-se la opinia curentă potrivit căreia ar fi avut loc evoluții dăunătoare deoarece oamenii au inițiat anumite schimbări sau, dimpotrivă, s-au împotrivit anumitor schimbări, Wittgenstein nota: „Dar cu ce drept spunem asta? Cine cunoaște legile după care se dezvoltă societatea? Sunt convins că nici cel mai inteligent nu are habar de ele. Dacă lupți, ei bine, lupți. Dacă speri, ei bine, speri. Se poate lupta, spera și crede, fără a *crede în mod științific*."[36] Lui Wittgenstein orice discurs despre legi ale istoriei și progres îi apărea bombastic, saturat de pretenții fără acoperire și păgubitor deoarece putea genera speranțe lipsite de suport. Spre deosebire de mulți intelectuali de stânga de la Cambridge

din acea vreme, Wittgenstein refuza să ia în serios pretenția că Marx ar fi pus teoria socială pe baze științifice. Aceluiași Rhees îi spunea: „Marx a putut descrie tipul de societate pe care i-ar fi plăcut să o vadă, asta este totul. [...] El poate să-i facă și pe alții să gândească așa cum gândește el. Dar există alții care *nu* sunt convinși nici de faptele pe care le invocă, nici de raționamentele sale."[37] Sugestia lui Wittgenstein era că cei care vorbesc de legi ale istoriei vorbesc doar despre ceea ce cred și speră ei, adică vorbesc „la persoana întâi", că în această privință nu există fapte și probe. În mod firesc, el înclina să creadă că a sacrifica o muncă serioasă în filozofie în favoarea unui activism social de tipul celui practicat de Russell nu poate fi decât o greșeală. Lui Drury îi spunea: „Cărțile lui Russell ar trebui să fie legate în două culori diferite: cele care tratează logica matematică în roșu și toți cercetătorii în filozofie ar trebui să le citească; cele care tratează despre etică și politică în albastru și nimeni nu ar trebui să aibă voie să le citească."[38]

Lui Wittgenstein, creațiile culturale, ca și viața spirituală a indivizilor, îi apăreau profund înrădăcinate în anumite forme de viață, în structurile unei comunități istorice. El însuși se simțea acasă doar în lumea culturii vieneze a tinereții sale. Invoca aprobativ teza lui Oswald Spengler că ceea ce caracterizează o cultură, în perioada de înflorire, este unitatea stilistică a formelor ei majore, apropierea și comunicarea dintre ele. Pătruns de nostalgie pentru o lume apusă, Wittgenstein privea cu suspiciune, în anii săi mai târzii, dezvoltarea civilizației tehnico-științifice, în care el recunoștea nu progresul, ci simptomele declinului cultural. Într-o versiune timpurie a „Cuvântului înainte" la un manuscris publicat de Rhees sub titlul *Philosophische Bemerkungen*, ne atrag atenția câteva pasaje: „Spiritul acestei civilizații, ale cărei expresii sunt

industria, arhitectura, muzica, fascismul și socialismul epocii noastre, îi este străin și nesimpatic autorului. Aceasta nu este o judecată de valoare. [...] Naturi autentice și puternice întorc spatele artelor tocmai în această epocă și se îndreaptă spre alte lucruri, iar valoarea individului reușește într-un fel să se exprime. Desigur, nu ca în epoca unei mari culturi. Cultura este oarecum ca o mare organizație (*Organisation*) ce indică un loc fiecărui element care îi aparține, locul unde acesta poate lucra în spiritul întregului, iar forța ei poate fi măsurată, cu toată îndreptățirea, prin succesul lui, în sensul întregului. În epoca în care lipsește cultura, forțele se despart însă, iar forța individului se consumă prin forțe opuse și rezistențe ce produc frecare. [...] Dar energia rămâne energie și, dacă spectacolul pe care îl oferă această epocă nu este cel al devenirii unei mari opere de cultură, epocă în care cei mai buni lucrează în vederea aceluiași mare țel, ci spectacolul mai puțin impozant al unei mulțimi din care cei mai buni năzuiesc doar spre țeluri private, nu avem voie să uităm că nu spectacolul este cel care contează."[39] Înlocuirea hegemoniei poeziei, artelor și filozofiei cu supremația științei era percepută de Wittgenstein drept un semn indubitabil al declinului. Lumea de după Primul Război Mondial, și încă mai mult cea de după al Doilea Război, îi apărea de aceea drept urâtă, neprietenoasă. Ca un oraș devastat de un taifun, spunea un fost student al lui. Ceea ce îl atrăgea la Spengler nu erau teoriile acestuia, ci modul în care el a descris declinul Occidentului, drept transformare a culturii în civilizație. Credea că, în acest sens, din cartea lui Spengler se poate învăța ceva. Regretul după o epocă culturală apusă apare cel mai clar în opiniile lui Wittgenstein despre artă. Întrebat care este cea mai reușită biografie a lui Goethe, Wittgenstein a afirmat că lucrul cel mai bun despre Goethe l-a scris austriacul Franz

Grillparzer, un autor despre care auziseră foarte puțini oameni cultivați din Anglia. Muzica adevărată începea pentru Wittgenstein cu Haydn și se sfârșea cu Brahms. Lucrările lui Alban Berg le găsea scandaloase. Despre Mozart spunea că a fost ultimul compozitor care „nu a trebuit să ridice vocea". El a fost „floarea" unei tradiții în care Beethoven a reprezentat o fază mai târzie, iar Brahms „punctul final".[40] Amintindu-și de anii tinereții, lui Wittgenstein îi plăcea să repete că, pe măsură ce se perfecționează posibilitățile tehnice de redare a muzicii clasice, există tot mai puțini oameni care știu cum trebuie ea să fie cântată. Drury povestește că atunci când era încă student la Cambridge, Wittgenstein a venit odată să-l viziteze într-o dispoziție foarte proastă. Era sub impresia a ceea ce văzuse plimbându-se prin oraș. În vitrina unui magazin de muzică stăteau portretele lui Beethoven, Schubert și Chopin, iar în vitrina unei librării alăturate fotografiile lui Russell, Freud și Einstein. „Atunci când am comparat între ele aceste imagini – i-a spus el lui Drury – am avut sentimentul puternic că spiritul omenesc a avut nevoie doar de o sută de ani pentru a trăi acest declin groaznic."[41]

În „Cuvântul înainte", pe care l-a scris în 1945 pentru manuscrisul care va fi publicat după moartea lui cu titlul *Cercetări filozofice*, Wittgenstein face o referire la „întunecimea acestor vremuri". El nu oferă nici o indicație privitoare la ceea ce are în vedere vorbind de „întunecime" într-o epocă de remarcabil progres științific și tehnic. Unul dintre răspunsurile posibile este că ceea ce viza Wittgenstein era ascensiunea „spiritului raționalist", un spirit propulsat în primul rând de prestigiul crescând al gândirii științifice. În ce ar consta substanța acestui spirit putem înțelege mai bine dacă examinăm opiniile despre știință, morală și religie ale lui Russell.

3. Spiritul raționalist *versus* „un punct de vedere religios"

În acord cu filozofia epocii luminilor și cu liberalismul secolului al XIX-lea, Russell lega țelul emancipării ființei umane, al instaurării unei ordini sociale inspirate de idealurile libertății și dreptății, de dezvoltarea și afirmarea gândirii raționale. Expresia cea mai înaltă a gândirii raționale o reprezenta, pentru el, spiritul care animă cercetarea științifică și, în genere, acele discuții și controverse în care nu contează decât probele și argumentele. Într-o formulare negativă, perspectiva raționalistului era pentru Russell cea care refuză să admită că înclinații, dorințe și gusturi proprii nu numai unor indivizi, ci chiar unor comunități cuprinzătoare ar oferi cheia pentru înțelegerea lumii. Russell valoriza gândirea științifică tocmai din această perspectivă. Într-un articol publicat în 1913, sub titlul *Știința ca un element în cultură*, afirma că știința reprezintă „un nivel mai înalt de evoluție decât orice gândire și imaginație preștiințifică"[42]. Modul de a gândi inaugurat de raționalismul grec, căruia știința modernă i-a conferit o nouă substanță și o nouă vigoare, a fost principala sursă a încrederii lui Russell în posibilitatea unei vieți mai bune pentru generațiile viitoare. Într-o cărticică publicată în 1925, *What I believe?*, Russell nu ezită să afirme: „Inteligență, capacitate artistică, bunăvoință – toate aceste lucruri pot fi sporite, fără îndoială, prin știință. De abia de există vreo limită cu privire la ceea ce *poate* fi făcut în producerea unei lumi bune, dacă oamenii vor utiliza știința cu înțelepciune." Și adaugă: „Dacă o vor alege, știința poate să-i facă capabili pe nepoții noștri să trăiască o viață mai bună, oferindu-le cunoaștere, autocontrol și caractere care generează armonie, mai degrabă

decât conflict."[43] Puțini sunt cei din generația nepoților lui Russell care mai susțin astăzi un asemenea discurs.

Convingerea nestrămutată a lui Russell a fost că rațiunea identifică valori cu semnificație universală. Sunt acele valori care pot întemeia o reprezentare despre fericire ce nu se dovedește amăgitoare. Orientarea vieții prin raportare la asemenea valori distinge o comunitate evoluată de o societate barbară. Universal valabil nu înseamnă și universal respectat. Russell admitea că există deosebiri culturale importante între epoci istorice și comunități umane. Domnia îndelungată a unor moravuri crude, persistența lor și în lumea de azi, era invocată de Russell împotriva așa-numitului „argument moral" în favoarea existenței lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu ar fi un garant al legii morale și ar vorbi tuturor oamenilor, atunci existența unor asemenea moravuri ar rămâne fără nici o explicație.[44] Russell se îndoia totuși că deosebirile culturale între oameni reprezintă o stare de drept, și nu de fapt, apreciind că ele vor dispărea pe măsură ce indivizii și comunitățile vor învăța să se conducă în viață după rațiune. Referindu-se la morala relațiilor dintre sexe, Russell remarca: „Ceea ce trebuie să facem în mod pozitiv este să ne întrebăm care sunt legile morale care vor promova cel mai probabil fericirea omenească, amintindu-ne întotdeauna că oricare ar fi acestea nu este posibil ca ele să fie respectate în mod universal."[45] Și aceasta nu fiindcă deosebirile culturale ar fi ireductibile, ci deoarece nu toți oamenii ascultă glasul rațiunii.

În numele universalismului rațiunii, Russell nu ar fi acceptat calificarea culturii raționaliste moderne și a civilizației tehnico-științifice a Occidentului drept o cultură printre altele. Pentru el, ca și pentru gânditorii epocii luminilor, viața bună și guvernarea bună, inspirate și conduse de rațiune, se situau deasupra tuturor acelor deosebiri

care se exprimă în mentalități și tradiții culturale. În exercițiul rațiunii, Russell vedea forța capabilă să dizolve pasiunile și idiosincraziile care îi despart și-i opun adesea pe oameni. Acel spirit raționalist pe care l-a promovat prin întreaga sa operă se opunea exaltării romantice și post-romantice a artisticului și religiosului, adică a valorilor care particularizează culturile. Nu este greu să ne închipuim cum ar fi reacționat Russell chiar și față de versiunile cele mai moderate ale relativismului cultural din zilele noastre.

Orientarea generală a gândirii lui Russell se exprimă foarte bine în atitudinea lui față de religie. Este o atitudine ce se integrează pe deplin în tradiția liberei cugetări, cu tot ceea ce are aceasta patetic și, totodată, problematic. Când discută despre religie, Russell are în vedere în mod constant dogmele și normele morale ale marilor confesiuni, în primul rând cele ale creștinismului. El vizează, în primul rând, credința în Dumnezeu, ca existență personală distinctă de lume și creatoare a lumii, precum și credința în nemurirea sufletului. Iar considerațiile sale pornesc în mod clar de la premisa că o persoană care pretinde că este cultivată va trebui să-și întemeieze convingerile pe rațiune, nu pe sentimente. În caz contrar, ea nu va merita respectul cuvenit oamenilor onești din punct de vedere intelectual.[46] Discutând dogmele religiilor, Russell sublinia că ele nu pot fi sprijinite pe rațiune. El se declara sceptic cu privire la afirmații despre ceea ce depășește orizontul experienței. Este evident însă că îi plăcea să discute critic argumentele în favoarea existenței lui Dumnezeu deoarece credea că mulți oameni instruiți sunt dispuși să ia în serios pretenția tradițională a teologilor că existența unei ființe supreme ar putea fi probată prin exercițiul rațiunii, independent de revelație. Nu își refuza nici plăcerea de a semnala inconsistențe în sistemele

dogmatice, bunăoară tensiunea dintre asumarea existenței unei ființe atotputernice și binevoitoare și spectacolul suferințelor nesfârșite ale oamenilor. Totodată, Russell sublinia că dreptul la existență al credințelor religioase nu va putea fi apărat invocând pretinsa lor utilitate. Căci multe imperative și interdicții impuse de către biserici credincioșilor se dovedesc dăunătoare.[47] La întrebarea cum poate fi explicată totuși supraviețuirea confesiunilor religioase și a bisericilor într-o lume în care viața practică a oamenilor este condusă într-o măsură tot mai mare de considerații raționale, răspunsurile lui au fost cele tipice pentru un liber-cugetător: puterea tradiției, frica de moarte, presiunea unor emoții care scapă controlului rațiunii.

Multe considerații de acest fel sunt destul de banale. Ele au fost menționate aici deoarece reprezintă un fundal contrastant, care pune mai bine în evidență caracteristicile marcante ale poziției lui Wittgenstein față de morală, religie și știință. Este o poziție care se situează, în multe privințe, la antipodul celei raționaliste, universaliste, distanțate de religie, adică a poziției lui Russell.

Într-o discuție cu Drury, Wittgenstein a făcut odată o afirmație care lasă loc pentru interpretări: „Nu sunt, de fapt, un om religios, dar nu pot să nu văd orice problemă dintr-un punct de vedere religios."[48] Ce a avut în vedere Wittgenstein atunci când a calificat punctul de vedere din care examina toate problemele care îl interesau drept „religios"? Pot fi formulate unele supoziții în această privință.

Ca și alte minți pătrunse de mentalitatea științifică modernă, Russell nu putea înțelege cum este cu putință ca atitudinea fundamentală a unei persoane cultivate față de problemele vieții omenești să fie puțin afectată de reflecții ce se sprijină pe temeiuri și argumente. Wittgenstein a fost tocmai o asemenea persoană și s-a exprimat

adesea în acest sens. Reproduc aici doar câteva pasaje din însemnări puse pe hârtie în ultima parte a vieții: „Creștinismul nu se întemeiază pe un adevăr istoric; mai curând, el ne oferă o relatare (istorică) și spune: iar acum, crede! Dar nu: crede această relatare cu acel fel de credință ce ține de o relatare istorică, ci mai curând: crede, orice s-ar întâmpla! Iar aceasta o poți face numai ca rezultat al vieții trăite." (1937) „Mi se pare că o credință religioasă nu poate fi decât ceva de felul angajării pasionate față de un sistem de referință. Așadar, deși este *credință*, ea reprezintă de fapt un mod de a trăi și un mod de a judeca viața. Ea este însușirea pasionată a *acestui* fel de a vedea." (1947) „Viața te poate educa să crezi în Dumnezeu. Și există, de asemenea, *experiențe* care fac acest lucru; dar nu viziuni sau alte experiențe ale simțurilor, care ne arată «existența acestei ființe», ci, de exemplu, suferințe de diferite feluri. [...] Experiențele, gândurile – viața – pot să impună această noțiune." (1948)[49] Wittgenstein vedea așadar în convingerile fundamentale după care se conduc oameni capabili de reflecție nu un produs al discuției raționale, al unui examen critic al temeiurilor, al cântăririi argumentelor, ci expresia „vieții trăite", în primul rând a experienței suferinței. Omul este religios în măsura în care aderă în mod pasionat la un anumit fel de a trăi și de a judeca viața, care este modelat de experiențele sale. La un nivel mai adânc decât cel al exercițiului curent al gândirii raționale, în cercetarea științifică, în tehnologie, în viața de fiecare zi, stau convingeri pe care omul care trăiește și acționează le asumă drept certe, neproblematice. E nivelul la care nu mai funcționează multe dihotomii familiare cum sunt rațional-irațional, întemeiat-neîntemeiat, adevărat-fals, corect-greșit. Supoziția că ori de câte ori o persoană instruită crede ceva ea poate să răspundă și la întrebarea de ce crede asta îi apărea lui Wittgenstein drept o superstiție

raționalistă. El repeta că ceea ce trebuie mai întâi să admitem pentru a putea trăi și acționa nu este obiect al cercetării și al discuției raționale. La capătul lanțului temeiurilor și justificărilor pe care le putem da pentru ceea ce credem stă ceea ce admitem în mod necondiționat. Sunt convingeri pe care Wittgenstein le numește „imagini asupra lumii" sau „mitologii". Ele se exprimă în formele de viață foarte diferite ale comunităților istorice. Fără îndoială, și aceste convingeri, ca și acele forme de viață cu care sunt ele împletite, pot suferi schimbări. Spre deosebire de schimbarea acelor opinii care sunt susținute de considerații raționale, asemenea schimbări reprezintă însă „convertiri", schimbări ale modului de a trăi și de a judeca viața. Tocmai deoarece un mod de a trăi sau de a judeca viața poate oferi cuiva pacea sufletească, poate reprezenta pentru el „salvarea", adoptarea lui nu va fi rezultatul unei deliberări, al unui examen critic al argumentelor, ci o adeziune pasionată. „Ar fi ca și cum cineva m-ar lăsa, mai întâi, să văd, pe de o parte, starea mea deznădăjduită, pe de altă parte, mi-ar arăta instrumentul salvării, până când, din proprie inițiativă, sau, în orice caz, nu condus de mână de către *instructor*, m-aș repezi la el și l-aș apuca."[50]

Unui raționalist, cum a fost Russell, acest mod de a vedea situația existențială îi va fi străin. Pentru el, viața bună însemna o societate bună și este, prin urmare, o chestiune de reflecție și acțiune rațională, o problemă socială, nu una individuală. Russell se distanța în mod ostentativ de reflecția centrată asupra problematicii existențiale a individului, calificând-o drept expresia unui „ideal aristocratic" ce se cere depășit.[51] Wittgenstein vorbea, dimpotrivă, oamenilor a căror stare sufletească bună sau rea nu depinde în primul rând de împrejurări exterioare, ci de ei, de gândurile lor.

Atitudinea autentic religioasă era pentru Wittgenstein cea a seriozității etice. În contrast cu discursurile pe teme morale și religioase, el credea că o asemenea seriozitate este cultivată prin artă, literatură, prin anumite scrieri religioase cum ar fi Evangheliile. Despre Tolstoi și Dostoievski spunea că sunt singurii scriitori religioși importanți ai secolelor XIX și XX. Wittgenstein era familiarizat cu bazele științelor moderne și avea respect pentru știință.[52] Cu trecerea anilor, el s-a distanțat însă tot mai mult de știință, ca și față de toate acele lucruri care nu pot fi valorizate dintr-un „punct de vedere religios". În 1949, scria: „Întrebările științifice pot să mă intereseze, dar nu mă pot captiva cu adevărat. Aceasta o fac pentru mine numai întrebările *conceptuale* și *estetice*. Dezlegarea problemelor științifice îmi este, în esență, indiferentă; nu însă a întrebărilor de celălalt fel."[53]

Religia creștină îi vorbea lui Wittgenstein în primul rând prin mesajul ei moral. Creștinul adevărat era pentru el persoana în care sunt întrunite iubirea pentru semeni și multă exigență față de sine, o neînduplecată intransigență față de slăbiciunile pe care și le recunoaște. Viața îi apărea drept un dar care impune obligații. Dacă credința morală este înțelegerea datoriei ca renunțare, apoi starea de spirit religioasă este cea în care această renunțare poate deveni sursă a bucuriei. Era starea de spirit de care dorea să se apropie Wittgenstein. Prietenul său cel mai apropiat din anii Primului Război Mondial și de după război, Paul Engelmann, își amintea: „Ideea unui Dumnezeu în sensul Bibliei nu l-a preocupat deloc pe Wittgenstein, ca idee a unui autor al lumii; dimpotrivă, gândul unei Judecăți de Apoi l-a afectat întotdeauna în modul cel mai profund. «Când voi fi în fața Judecății de Apoi» era o exprimare ce revenea mereu, pe care el o pronunța în momentele deosebit de serioase ale anumitor convorbiri,

cu o privire de nedescris a ochilor săi întoarsă spre înăuntru, cu capul plecat [...].”[54] Cei care au depus mărturii despre omul Wittgenstein sau i-au cercetat mai târziu viața sunt de acord că el a fost atras mai mult de creștinism deoarece motivele centrale ale acestuia sunt sacrificiul și mărturisirea păcatelor. Decizii ca renunțarea la averea pe care i-a lăsat-o tatăl său, ca și încercările repetate ale lui Wittgenstein de a vorbi cu prieteni despre ceea ce resimțea drept acte rușinoase ale vieții sale au o clară inspirație creștină.

Modul cum înțelegea Wittgenstein creștinismul se distanța însă mult de ceea ce propovăduiesc bisericile. Și-a exprimat foarte clar înțelegerea pronunțat neconvențională a creștinismului în numeroase discuții pe care le-a avut cu Drury. Când acesta era încă student la Cambridge, l-a sfătuit insistent să nu îmbrățișeze profesiunea de preot anglican. Aceasta deoarece ceea ce i se va cere ca preot va fi să interpreteze și să justifice credința religioasă. Simbolurile creștinismului i se păreau lui Wittgenstein minunate. Supunerea lor unui comentariu filozofic îi apărea, în schimb, drept „oribilă”[55]. Pretențiile filozofice ale teologilor le aprecia drept de „modă veche”, în sensul prost al cuvântului. Atât încercările de justificare, cât și cele de critică raționalistă a religiei le considera ca derivând dintr-o înțelegere fundamental greșită a locului ei în viața oamenilor. Lui Drury i-a spus: „Russell și preoții au reușit împreună să producă pagube nesfârșite.”[56] Tot lui Drury îi mărturisea că nu se poate socoti un bun fiu al bisericii în care fusese botezat, Biserica Catolică, în măsura în care aceasta susține că existența lui Dumnezeu poate fi dovedită prin rațiune.[57] Subliniind că între modurile în care diferite comunități își exprimă convingerile religioase există deosebiri enorme, Wittgenstein spunea că ele toate sunt impresionante, chiar și cele ale unor

triburi sălbatice. Credea însă că religia viitorului se va dispensa de clerici. În ceea ce-l privește, accepta că va trebui să trăiască fără consolarea pe care ți-o dă apartenența la o anumită confesiune.[58] Dar credea că tocmai fiindcă religia se adresează sufletului, nu intelectului, ea își pierde o bună parte din substanță de îndată ce ceremoniile și ritualurile nu mai sunt privite cu seriozitate și sunt înfăptuite în mod mecanic. Fiecare religie este expresia formelor de viață specifice comunității. Dacă aceste forme se schimbă – spunea Wittgenstein cu referire la o tradiție religioasă ca cea iudaică –, nu mai rămâne mare lucru din ea.[59] Nu există decât religii istorice. O religie universală, religia rațiunii, îi apărea drept o plăsmuire a filozofilor, care nu poate juca nici un rol în viața omului obișnuit.

Când vorbea despre religiile din trecut, Wittgenstein avea în vedere întotdeauna o comunitate de credincioși al cărei mod particular de viață se exprimă în credințe, ritualuri și limbaje religioase. Pe acestea le privea drept practici care răspund nevoilor sufletești ale membrilor comunității. Era interesat să afle cât mai multe despre religiile arhaice. A citit și comentat cu Drury *Creanga de aur* a lui James G. Frazier. Iar în 1931, a pus pe hârtie câteva observații pe care i le-a prilejuit lectura acestei voluminoase lucrări, ca și discuțiile pe care le-a avut cu Drury. Sunt observații care scot în evidență foarte bine contrastul dintre abordarea lui Wittgenstein și abordarea raționalistă, acea abordare care a fost comună unor filozofi ca Russell și unor cercetători ai credințelor și practicilor magice și religioase arhaice, cum a fost și autorul *Crengii de aur*.

Wittgenstein contesta că prin practici magice omul arhaic urmărește obținerea unor efecte utile din punct de vedere practic, material și că, din acest punct de vedere, ar exista o deosebire semnificativă între magie și religie.[60]

El susținea că toate ritualurile magic-religioase răspund nevoilor sufletești ale oamenilor, că pentru aceștia important este, în primul rând, ceea ce le oferă actul săvârșirii lor: „A arde o efigie. A săruta imaginea celui iubit. Acestea *nu* se bazează *firește* pe o credință într-un anumit efect asupra obiectului pe care îl reprezintă imaginea. Ele urmăresc o satisfacție și o ating. Sau mai degrabă ele nu *urmăresc* nimic; acționăm în acest fel și ne simțim apoi satisfăcuți."[61] Wittgenstein reacționa îndeosebi împotriva supoziției lui Frazier că baza acestor practici o constituie anumite opinii, care se dovedesc eronate deoarece nu se obțin efectele practice urmărite.[62] Admițând că poate exista o corupere a formelor de viață arhaice, astfel încât oamenii să creadă că prin ritualuri magice ar putea să-și satisfacă dorințe și interese de ordin material, Wittgenstein credea că în forma lor autentică, originală, aceste ritualuri sunt pur expresive. „Înfățișarea unei dorințe este *eo ipso* înfățișarea împlinirii ei. Magia a înfățișat o dorință; ea exprima o dorință."[63] Datorită mentalității sale raționaliste, Frazier este incapabil să înțeleagă practicile magic-religioase. El îi atribuie omului arhaic motivații ale omului modern, în primul rând intenția de a stăpâni forțele naturii: „Ce îngustime a vieții sufletești la Frazier! Ce incapacitate de a înțelege o altă viață decât cea englezească a epocii sale!"[64] Un antropolog de teren, care pornește de la aceleași premise ca și Frazier, le va cere băștinașilor să-i spună ce anume speră ei să obțină prin practicile magice la care participă. Și va primi, în cele din urmă, explicațiile pe care le așteaptă, explicații care exprimă, până la urmă, modul său de a gândi, nu pe cel al băștinașului. Cu totul altfel vedea lucrurile Wittgenstein: „S-ar putea aproape spune că omul este un animal care iubește ceremoniile. Este ceva fals, lipsit de sens, aici, dar și ceva corect. Asta înseamnă că o carte de antropologie ar putea începe așa: Dacă considerăm viață și comportarea oamenilor pe

pământ, vedem că în afara acțiunilor pe care le-am putea numi animalice, consumarea hranei etc. etc. etc., ei realizează unele care au un caracter aparte și ar putea fi numite acțiuni rituale. Este însă un nonsens să spunem că ceea ce este caracteristic *acestor* acțiuni este că ele se originează în viziuni greșite asupra fizicii lucrurilor. (Așa face Frazier când spune că magia este în esență fizică falsă, respectiv falsă artă a vindecării, falsă tehnică etc.) Mai degrabă, acțiunii rituale nu-i este caracteristică o părere, o opinie, fie ea corectă sau falsă, deși o opinie – o credință – poate fi ea însăși rituală, poate aparține ritualului." Lui Wittgenstein îi era de aceea clar că persistența sau abandonarea unor asemenea practici depinde în esență de supraviețuirea sau dispariția anumitor forme de viață, și nu de faptul dacă comunitatea posedă sau nu explicații raționale ale unor corelații obiective. Anumite practici religioase vor fi menținute în viață atât timp cât există oameni ale căror nevoi sufletești vor fi satisfăcute prin ele.

Wittgenstein însuși a ajuns să înțeleagă mai bine creștinismul pe măsură ce a cunoscut experiența slăbiciunii morale, a mizeriei sufletești, a disperării. „Religia creștină – își nota el – e doar pentru acela care are nevoie de un ajutor nemărginit; adică numai pentru acela care simte o mizerie nesfârșită. [...] Credința creștină – așa cred eu – este refugiul în această supremă mizerie. [...] Cine-și deschide astfel inima către Dumnezeu, într-o mărturisire plină de căință, o deschide și pentru ceilalți. Făcând aceasta își pierde demnitatea de om eminent și ajunge, prin urmare, ca un copil. Adică fără poziție, demnitate și distanță față de ceilalți. A te deschide în fața celorlalți este cu putință numai printr-un fel aparte de iubire. [...] Trebuie, bineînțeles, să continuăm a ne rușina de ceea ce este înăuntrul nostru, dar nu să ne fie rușine de aceasta în fața

oamenilor."[65] Pentru ființe care aspiră la puritate morală, așa cum au fost Weininger și Wittgenstein, apropierea de creștinism are loc sub presiunea sentimentului apăsător al vinii și prin conștiința puterii salvatoare a umilinței, la capătul unei sforțări de a-și schimba orientarea vieții.[66] Iată de ce punctul de vedere raționalist potrivit căruia putem câștiga, menține sau submina credința prin producerea unor temeiuri va apărea drept o iluzie. Din perspectiva lui Wittgenstein, în lumea modernă cu adevărat religioși sunt numai acei oameni care nu numai că au renunțat să fie mulțumiți de ei și de viața lor, dar au izbutit să se elibereze de orice vanitate. Este sensul în care Wittgenstein aspira la religiozitate, dar nu se socotea un om religios. Se vedea pe sine vanitos, dornic să fie admirat, iritabil, înclinat spre furie și dispreț față de unii semeni.[67] Începând cu anii Primului Război Mondial, Wittgenstein s-a aflat aproape mereu în luptă cu sentimentul mulțumirii de sine și a crezut rareori că a putut atinge starea de spirit pe care și-o dorea. Mai mult, el recunoștea că starea de spirit a omului religios poate fi cu greu armonizată cu încordarea pe care o implică munca filozofului. În acest sens, se sugerează că Wittgenstein ar fi vrut să se roage, dar a fost de multe ori incapabil să o facă.[68] O însemnare din 1945 pare să confirme această presupunere: „Nu pot să îngenunchez pentru a mă ruga, deoarece genunchii mei sunt înțepeniți. Mi-e teamă de destrămare (de destrămarea mea), dacă aș deveni moale."[69]

4. Cum are loc ruptura cu tradiția?

Asocierea strânsă a lui Wittgenstein cu Russell a fost sugerată în literatura filozofică analitică între alții de către membri ai Cercului de la Viena, care emigraseră în Statele

Unite. Este o asociere care a fost larg acceptată, atât de filozofii de orientare analitică, de cei care priveau cu simpatie această reorientare a filozofiei, cât și de cei mai înverșunați adversari ai ei, de la existențialiști la reprezentanții Școlii de la Frankfurt. Russell și Wittgenstein erau valorizați sau, dimpotrivă, criticați și respinși ca adversari ai metafizicii, ca empiriști, ca gânditori de orientare scientistă. Adică drept antemergători și inspiratori ai unui nou pozitivism, așa-numitul „pozitivism logic". Membri influenți ai Cercului de la Viena, cum a fost Rudolf Carnap, l-au văzut pe Wittgenstein, alături de Russell, drept un reprezentant de seamă al „concepției științifice despre lume". O apreciere de acest gen întâlnim și în Manifestul Cercului, publicat în 1929. Ea a fost acceptată mult timp, aproape fără excepții, atât de partizanii, cât și de către adversarii noii mișcări. Personalitățile din lumea culturii germane, care întâmpinau cu suspiciune noua filozofie din țările de limbă engleză, exprimau același gen de rezervă și față de Wittgenstein. În Austria natală, unde autorul *Tractatus*-ului a rămas mult timp necunoscut, despre el a început să se vorbească abia atunci când în mediul filozofic au intrat în circulație lucrările lui Russell și ale empiriștilor logici.[70] Se accepta drept ceva neproblematic că obiectivele gândirii lui Wittgenstein ar fi fost convergente cu orientarea filozofică și ideologică a „filozofiei analizei logice", o orientare legată de numele lui Russell și al inițiatorilor empirismului logic.

Din punctul de vedere al lui Russell și al empiriștilor logici, prin orientarea muncii filozofice spre clarificarea conceptelor de bază ale gândirii prin metode logice va fi depășit contrastul tradițional dintre spiritul cercetării filozofice și cel al activității științifice moderne. În filozofie va deveni posibil în acest fel să se formuleze soluții comparabile cu cele pe care le primesc problemele științifice.

Soluții care nu sunt definitive, dar reprezintă o îmbunătățire, nu o respingere a celor mai vechi . Despre această schimbare a obiectivelor s-a vorbit ca despre o „cotitură" sau o „revoluție" în filozofie.[71] Această revoluție ar semnifica renunțarea pentru totdeauna la pretenția tradițională a filozofiei de a oferi o cunoaștere superioară celei științifice, de a se institui drept „regină a științelor". Concentrându-se asupra clarificărilor conceptuale, cercetarea filozofică poate aduce o contribuție importantă și la progresul cunoașterii științifice. Russell menționa drept obiectiv al cercetării filozofice stabilirea, cu ajutorul noilor tehnici logice, a numărului minim de noțiuni nedefinite și de enunțuri de bază din care pot fi derivate toate celelalte noțiuni și enunțuri ale matematicii și ale științelor naturii. La rândul său, Carnap susținea că noua filozofie trebuie să se concentreze asupra analizei logice a limbajului științei.[71a] Se credea, totodată, că, prin reorientarea care îi este imprimată în acest fel, filozofia devine capabilă să aducă o contribuție reală la instituirea unei ordini sociale raționale, a societății democratice. Unul dintre membrii importanți ai Cercului de la Viena, matematicianul Hans Hahn, se exprima în această privință cu patos profetic, într-o scriere din anii '30: „Treptat, se luminează însă de zi, iar eliberarea vine de acolo de unde a venit în lume și eliberarea politică, din Anglia. Cele mai strălucitoare nume pe calea acestei eliberări sunt John Locke, David Hume și Bertrand Russell... Nu este, în mod sigur, o întâmplare că același popor a fost cel care a dăruit lumii democrația, precum și renașterea filozofiei orientate spre lume și nu este o întâmplare că în țara în care metafizica a fost executată a căzut și capul unui rege."[72]

Wittgenstein a fost prețuit și chiar venerat de membri ai Cercului, care au văzut în *Tractatus* o verigă în acea prefacere care a fost anunțată prin lucrările lui Frege și

Russell și proclamată drept obiectiv programatic al activității grupului. Concludente în acest sens sunt unele afirmații din autobiografia intelectuală a lui Carnap. Menționând că alături de Frege și Russell, Wittgenstein a fost filozoful care a exercitat cea mai mare influență asupra gândirii sale, Carnap afirmă că în *Tractatus* i-au atras atenția îndeosebi aprecieri ca aceea că principiile metafizicii tradiționale sunt pseudopropoziții lipsite de conținut cognitiv, aprecieri pe care le găsea apropiate de cele ale „oamenilor de știință și filozofilor antimetafizicieni". Faptul că atitudinea lui Wittgenstein față de metafizică nu a fost una univoc negativă îl atribuie unui „conflict lăuntric" caracteristic personalității sale. Carnap își amintește că în discuțiile din Cerc se considera drept ceva de la sine înțeles că, din punctul de vedere al *Tractatus*-ului, „clarificarea logică a gândurilor" se va înfăptui cu instrumentele pe care le oferă un limbaj ideal, limbajul formalizat. El mărturisește că a fost în mod neplăcut surprins să afle că Wittgenstein a respins mai târziu, în mod explicit, acest punct de vedere.[73] Chiar și mai recent, unii cercetători ai filozofiei austriece sunt tentați să caute și să sublinieze convergențe între gândirea autorului *Tractatus*-ului și pozițiile Cercului de la Viena.[74]

Cei care îl așază pe Wittgenstein, în peisajul de ansamblu al gândirii epocii, aproape de Russell și de „filozofia analizei logice" în genere, în primul rând pe temeiul presupusei sale orientări antimetafizice, trec cu vederea delimitări care sunt lipsite de orice echivoc. În tinerețe, Wittgenstein l-a apreciat pe Russell ca logician. Dar deja în perioada discuțiilor lor asupra *Tractatus*-ului i-a fost clar cât de ireconciliabile sunt pozițiile lor filozofice. Unui profesor de filozofie, pe care l-a cunoscut cu ocazia vizitei sale în America, Wittgenstein îi spunea că se miră cum au evoluat oameni ca Russell. La începutul carierei sale,

acesta a înfăptuit o muncă grea. Apoi s-a relaxat însă, ca și cum și-ar fi spus: „Am lucrat destul." S-a relaxat scriind mai departe filozofie.[75] Wittgenstein acuza totodată modul cum criticau metafizica membrii Cercului de la Viena, apreciindu-l drept superficial și vulgar. El a reacționat extrem de negativ față de sugestia că toate acele construcții ideatice, care ilustrează epoca de aur a metafizicii, ar fi fost posibile doar deoarece lipseau instrumente de analiză logică și lingvistică ce fac posibilă identificarea propozițiilor cu sens, că problemele filozofiei tradiționale ar putea fi înlăturate în același fel ca și anumite paradoxuri logice. O altă cunoștință a lui Wittgenstein din anii '30 caracteriza astfel poziția lui față de orientarea programatică a Cercului: „Deși Wittgenstein a fost tatăl pozitivismului logic (ceea ce se poate spune numai dacă *Tractatus*-ul este citit într-un anumit fel – n. m., M. F.), el a refuzat în curând să-l recunoască și nu putea auzi de el fără silă. El a obiectat în mod deosebit față de lichidarea problemelor filozofice într-o modalitate pe care o vedea drept ieftin scientistă. Wittgenstein credea că problemele filozofice sunt confuzii adânci și fascinante, iluzii transcendentale, și deoarece credea că ele trebuie să dispară abia în punctul culminant al viziunii, el nu le dorea eliminate în mod vulgar, la niveluri mai joase și de oameni nepotriviți pentru asta."[76]

Practica filozofică a lui Wittgenstein reprezintă, fără îndoială, o ruptură cu tradiția. Este ceea ce se poate spune și despre filozofia lui Russell și a empirismului logic. Este un punct comun, care nu semnifică totuși o apropiere. Wittgenstein nu ar fi pretins că opera lui marchează o revoluție în filozofie. Modul în care se desprinde Wittgenstein de tradiția filozofică se deosebește radical de ruptura cu tradiția a unei gândiri ai cărei vectori principali sunt ostilitatea față de metafizică, empirismul,

încrederea în știință și tehnologie, ca forțe capabile să schimbe în bine lumea.

Pentru Russell, ca și pentru empiriștii logici, reperul în constituirea modelului de excelență menit să revoluționeze filozofia era știința modernă. Obiectivul lor programatic a fost să facă și filozofia „științifică". Acesta este un atribut pe care filozofia îl câștigă atunci când intră în posesia unor metode care sunt mânuite în deplin consens de toți cercetătorii onești și calificați, astfel încât rezultatele vor putea fi controlate, ca și în orice cercetare științifică matură. Practicată în acest fel, filozofia nu încetează, desigur, să fie o activitate creatoare în măsura în care amploarea și însemnătatea realizărilor ei vor depinde în mod hotărâtor de calitatea ideilor și inițiativelor cercetătorilor. Noutatea esențială este că ea beneficiază acum, pentru prima dată, de metode care fac posibilă acea interacțiune cooperativă și evaluare critică obiectivă a rezultatelor ce disting știința modernă de speculația incontrolabilă. Pentru inițiatorii acestei reorientări, nici îndrăzneala ideilor capabile să schimbe perspectiva noastră asupra lumii, nici monumentalitatea, verticalitatea construcției ideatice, atributele ei de coerență și simetrie considerate în sine, nu impun o plăsmuire a minții omenești drept contribuție în filozofie. Impresionante prin anvergura lor sau mai modeste, rezultatele cercetării filozofice urmează să fie valorizate la capătul confruntării lor cu standarde care impun concluzii independente de interesele, înclinațiile, preferințele și gusturile celor care le-au produs.

Presupozițiile care susțin o asemenea ruptură cu tradiția sunt simple. Problemele specific filozofice, în contrast cu cele științifice, sunt de natură conceptuală. Ele vor putea fi identificate, formulate corect și apoi soluționate prin analiză logică. O analiză logică satisfăcătoare nu este însă cu putință în mediul limbajului natural. Așa

se explică de ce sisteme filozofice produse de minți excepționale au fost subminate de greșeli și confuzii de ordin logic. Construind în mediul limbajului natural, filozofii din trecut au fost induși în eroare îndeosebi de diferențele dintre forma logică și forma gramaticală a expresiilor. Corolarul acestei constatări este că filozofia va fi revoluționată prin construcția unor limbaje formalizate – limbaje perfecte din punct de vedere logic –, care permit atât o formulare adecvată a problemelor conceptuale, cât și supunerea soluțiilor propuse unui control obiectiv. Prin construcția și prin utilizarea unor limbaje a căror caracteristică distinctivă este claritatea și precizia, filozofia este adusă, pentru prima dată, pe „drumul sigur al științei". Dincolo de o multitudine de deosebiri în ceea ce privește modul cum a fost conceput și aplicat proiectul analizei logice, aceste presupoziții au fost împărtășite de Frege și Russell, de empiriștii logici și apoi de toți cei activi în filozofia analitică de orientare logică, succesoarea legitimă a lui Russell și a filozofiei empirismului logic.

Evoluția gândirii lui Russell ilustrează în mod exemplar acea ruptură cu tradiția pe care o reprezintă „filozofia analizei logice". Russell a revenit de multe ori asupra ideii că la probleme filozofice autentice și la soluții reale ale acestor probleme se poate ajunge numai detașându-ne de acea sursă de greșeli, perplexități și confuzii logice pe care o reprezintă gramatica limbajelor naturale, prin construcția unor limbaje cu o structură clară și precisă, limbajele formalizate. Russell va afirma deja în primele rânduri ale autobiografiei sale intelectuale, scrisă în anii târzii ai vieții sale, că adoptarea acestui crez a constituit singura schimbare cu adevărat „revoluționară" pe care a cunoscut-o modul său de a gândi. Câteva pagini mai încolo, întâlnim următoarea exprimare semnificativă: „De la despărțirea mea de Kant și de Hegel, m-am străduit

continuu să caut soluția problemelor filozofice pe calea clarificării analitice; și sunt, ca și mai înainte, pe deplin convins că nu putem ajunge la progrese autentice decât cu mijloacele analizei."[77] Este semnificativ că Russell s-a delimitat tot atât de categoric de „noile tendințe" de a centra reflecția filozofică asupra limbajului cotidian ca și de vechile sisteme ale metafizicii. Limba de toate zilele – spunea el – încorporează metafizica epocii de piatră. Convingerea lui a fost că în filozofie, ca și în știința teoretică, un punct de vedere care nu se ridică deasupra orizontului gândirii comune va fi lipsit de valoare. Dacă fizica sau medicina are nevoie de un limbaj mai precis decât limbajul cotidian, de ce nu ar avea și filozofia nevoie de un asemenea limbaj? Filozofia va trebui să profite de o lecție fundamentală pe care ne-a oferit-o știința modernă, anume aceea că numai prin limbaje mai precise vom putea identifica și depăși greșeli și confuzii logice, care sunt, pentru a spune așa, „încorporate" în limbajul comun. Tocmai prin purificarea logică a limbajului putem accede spre puncte de vedere mai nepartizane, mai obiective, libere de acele înclinații și idei preconcepute pe care Francis Bacon le numea „idoli". Ne putem astfel ridica deasupra a ceea ce desparte indivizi, grupuri sectare, mari colectivități sau epoci istorice, în imperiul rațiunii universale. Menirea „noii filozofii" este să promoveze ascensiunea din lumea gândirii comune – o lume a erorii și a confuziei – în orizontul pur al rigorii logice și al cunoașterii obiective.

Friedrich Waismann, un membru mai tânăr al Cercului, care a lucrat cu Wittgenstein, în anii 1929-1932, la proiectul unei expuneri sistematice a ideilor *Tractatus*-ului, atrăgea atenția, într-un manuscris publicat postum, asupra speranței lui Frege că logica va ajuta filozofia să înlăture toate confuziile pe care le generează limbajul comun,

adăugând: „Ceea ce a prezis Frege a fost înfăptuit de Russell, Moore și Wittgenstein. Ei au utilizat metodele și ideile descoperite recent pentru a clarifica structura limbajului, iar prin opera lor a devenit evident cât de mult este ascunsă și denaturată structura logică a gândirii prin forma verbală în care este ea exprimată. [...] Pericolul este acela că există nenumărate moduri în care suntem induși în eroare de analogiile, metaforele și comparațiile limbajului. Chiar și dacă suntem în mod constant atenți, vom fi prinși în mod continuu într-o capcană lingvistică."[78] Putem accepta că prin asemenea formulări este semnalată o preocupare comună lui Russell și Wittgenstein, și anume preocuparea de a obține clarificări prin descoperirea și înlăturarea unor confuzii conceptuale favorizate de expresiile limbajului comun. Este însă esențial să se observe că Russell și Wittgenstein caută aceste clarificări în direcții opuse.

Russell, ca și empiriștii logici, credea că este vorba de confuzii care pot fi înlăturate prin construirea și utilizarea limbajelor formalizate. În gândirea sa târzie, Wittgenstein a urmărit clarificări conceptuale nu prin operații de purificare și rafinare logică a limbajului comun, ci prin examinarea formelor sale mai simple, mai elementare, în care relația expresiilor cu viața oamenilor, cu practicile și instituțiile comunităților devine mai clară, mai transparentă. Orientarea gândirii lui Wittgenstein este, în acest sens, diametral opusă celei a gândirii lui Russell. Pentru cel dintâi, ceea ce este cu adevărat important și valoros din punct de vedere filozofic va putea fi obținut nu prin detașarea de limbajul comun, ci, dimpotrivă, printr-o mai bună înțelegere a modului cum funcționează expresiile sale. Este înțelegerea pe care o pot promova asemenea demersuri cum sunt imaginarea și descrierea jocurilor de limbaj.[79] Russell credea că menirea filozofului este de

a purifica ceea ce este impur, de a elimina ceea ce este ambiguu, de a preciza ceea ce este vag. Pe o altă cale și într-un alt mod decât Platon, filozofia va trebui să promoveze o mișcare în sus, de la aparențele sensibile la esențele inteligibile. Din punctul de vedere al lui Wittgenstein, singura îndreptățire, unica rațiune de a exista a activității filozofice este, dimpotrivă, aceea de a ne ajuta „să vedem mai bine" lucruri care sunt accesibile tuturor oamenilor, adică să înțelegem cum funcționează ceva familiar, limbajul comun. Russell sugera că filozofii trebuie să utilizeze instrumente speciale ale analizei logice pentru a oferi răspunsuri unor întrebări de genul „Ce este cunoașterea?", „Ce este experiența?", „Ce este adevărul?", „Ce este binele?", „Ce este frumosul?". În contrast cu fostul său mentor, Wittgenstein se străduia să arate cum ne putem elibera de fascinația pe care o exercită asupra minții noastre asemenea întrebări. Dacă ne vom putea detașa de tendințele imperiale ale filozofilor, dacă vom fi gata să examinăm mai îndeaproape modul cum sunt folosite aceste cuvinte în diferite ambianțe și în diferite situații, atunci ne va deveni clar că, oricare ar fi răspunsurile pe care le-au dat sau le vor da ei acestor întrebări, ele nu pot fi decât înșelătoare.

Russell era convins că se câștigă în claritate în primul rând prin introducerea unor noi noțiuni, mai „exacte" decât cele ale gândirii comune. Wittgenstein aprecia că gândirea noastră câștigă în claritate atunci când reușim să cuprindem cu privirea o mare varietate de forme de viață și de situații în care sunt folosite anumite expresii ale limbajului. *„Nu exactitatea* este ținta mea, ci cuprinderea cu privirea a ansamblului (*Übersichtlichtkeit*)."[80] Inventarea și descrierea jocurilor de limbaj, o activitate care reprezintă în multe privințe antipodul analizei logice, răspunde tocmai acestei nevoi. Descrierea jocurilor de

limbaj ne ajută să vedem că la temelia a tot ceea ce cred și susțin membrii unei comunități omenești stau certitudini inseparabile de anumite practici și instituții. Acestea constituie un sistem care poate fi înlocuit doar ca întreg. Un plus de claritate poate fi obținut prin regresiune spre ceva mai primitiv, spre ceea ce Wittgenstein numește „șinele solide" pe care se mișcă întreaga noastră gândire. „Ce vrea să spună aici cuvântul «primitiv»? Că modul de comportare este *prelingvistic*: că *pe el* se sprijină un joc de limbaj, că el este prototipul unui mod de a gândi, și nu rezultatul gândirii."[81] Este sensul în care Wittgenstein va afirma despre jocul de limbaj, în una din ultimele sale însemnări: „Vreau să spun: Nu este întemeiat pe ceva. Nu este rațional (sau irațional). El există – ca și viața noastră."[82] Într-o opoziție izbitoare cu acei autori care credeau că inițiază o revoluție în filozofie, Wittgenstein nu credea că filozofia are de câștigat devenind „științifică". El aștepta o epocă mai favorabilă filozofiei decât cea caracterizată printr-o creștere vertiginoasă a prestigiului științei. Lui Drury îi spunea odată că le va fi greu să-i înțeleagă filozofia celor care nu realizează ce rol a avut muzica în viața lui. David Pears sugerează că lui Wittgenstein dominația gândirii științifice îi apărea „nefastă" în măsura în care induce tendința „de a asimila alte moduri de gândire la cele ale științei și, ca urmare, de a le interpreta greșit și de a le înțelege greșit"[83].

Contrastul dintre aceste două orientări ale gândirii este bine pus în evidență de o discuție recentă. Un cercetător al creierului, profesorul german Hans Marcovici, a publicat în anul 2007 o carte intitulată *Locul faptei: creierul. În căutarea originii crimei*. Într-o intervenție din revista *Der Spiegel*, el susține că acțiunile antisociale, în primul rând crimele, sunt provocate de caracteristici ale creierului făptașilor. Aceste caracteristici sunt determinate în parte

de gene, în parte de influențe care s-au exercitat înainte de naștere sau în copilăria timpurie. De aceea respectarea sau încălcarea normelor conviețuirii sociale nu ar mai trebui să fie privite drept un merit sau o vină a indivizilor. Noile cercetări ar fi probat că în multe situații ei nu pot alege să facă ceva, și nu altceva. În acest sens, liberul-arbitru este o iluzie. Oamenii nu pot fi făcuți răspunzători pentru acțiuni generate de mecanisme cauzale din creierul lor. Faptul că ei au sentimentul că ar acționa în mod liber, neconstrâns, nu schimbă nimic în această privință. Nu-i poți cere răspundere morală celui incapabil să simtă compasiune sau căință. Și nu are sens să-i pedepsești pe cei care nu se pot comporta altfel decât se comportă. Concluzia este că, dacă în lumina cercetărilor din neuroștiințe devine tot mai clar că multe decizii ale oamenilor sunt determinate cauzal de mecanisme biologice, dreptul penal va trebui să fie regândit. „Cercetarea creierului ar putea așeza sistemul de drept pe un fundament mai obiectiv. Țelul ar fi un sistem de norme de drept întemeiat științific." Într-o practică juridică reglementată de un asemenea sistem, cuvântul hotărâtor ar trebui să-l aibă, în multe cazuri, experți în cercetarea creierului.[84]

Asemenea considerații amenință să estompeze distincția dintre ceea ce poate fi și nu poate fi de competența științei naturii, dintre ceea ce poate fi schimbat și, respectiv, nu poate fi schimbat ca urmare a progresului cercetării științifice. Fără îndoială că dezvoltarea neurobiologiei ne dă posibilitatea să discriminăm mult mai exact și mai fin determinantele cauzale de determinantele intenționale ale acțiunilor oamenilor. Afirmația că în lumina evoluțiilor din știință liberul-arbitru se dovedește a fi o iluzie este însă rezultatul unei confuzii conceptuale. Există criterii care ne permit să distingem cauzele acțiunilor de temeiurile lor, reacțiile spontane, involuntare de acțiunile

deliberate. În colectivitățile omenești mai mult sau mai puțin evoluate există numeroase acțiuni pe care oamenii le realizează urmărind anumite reguli. Există, desigur, tentații de a încălca asemenea reguli, dar și reținerea de a o face. De îndată ce există o tensiune între înclinații spontane și conștiința binelui și răului, există merit sau vină, recompensă sau pedeapsă. Distincția dintre acțiunile determinate de cauze și respectiv de motive sau temeiuri ne apare cu multă claritate dacă examinăm limbaje mai simple, jocuri de limbaj. Poate fi citat un pasaj instructiv, în această privință, din lecțiile de la Cambridge ale lui Wittgenstein, din anul 1932-1933: „«Temei» are două semnificații: temei pentru ceva (*reason for*) sau cauză. Acestea reprezintă două ordini diferite ale lucrurilor. [...] A da un temei înseamnă a realiza un proces al calculului și a cere un temei înseamnă a întreba cum s-a ajuns la rezultate. [...] Răspunsul la întrebarea «De ce ești speriat?» conține o ipoteză dacă este dată o cauză. În calcul nu există însă un element ipotetic. A face ceva datorită unui anumit temei poate însemna lucruri diferite. [...] Temeiul, se poate spune, este conținut în actul pe care îl realizează o persoană. O cauză nu poate fi conținută, în acest sens. Vorbim aici despre gramatica cuvintelor «temei» și «cauză»: în ce cazuri spunem noi că am dat un temei pentru a face un anumit lucru și în ce cazuri o cauză? Dacă se răspunde întrebării «De ce ți-ai mișcat brațul?» dând o explicație behavioristă, s-a specificat o cauză. Cauzele pot fi descoperite prin experiență. [...] Cuvântul «temei» nu este folosit în relație cu experimentarea."[85]

Distincția dintre „temei" și „cauză" este, prin urmare, o distincție conceptuală, o distincție care nu va fi afectată de progrese ale cercetării științifice ca cele menționate mai sus. Cât de impresionante și importante ar fi aceste progrese, ele nu pot arăta că liberul-arbitru este o iluzie. În

schimb, ne pot ajuta în mod substanțial să deosebim determinantele cauzale și intenționale ale acțiunilor, să stabilim astfel dacă și în ce măsură sunt răspunzători pentru ele cei care le săvârșesc. Clarificările conceptuale sunt obținute prin demersuri cu totul diferite de cele ale cercetării specializate. În acest sens, Wittgenstein sugerează că noi facem primul pas în filozofie atunci când ajungem să înțelegem cu adevărat că traseele pe care obținem clarificări conceptuale sunt cu totul diferite de cele ale cercetării științifice. Din această perspectivă putem citi și rânduri, la prima vedere enigmatice, ale autorului *Cercetărilor filozofice*, cum sunt acestea: „Aici ne lovim de un fenomen remarcabil și caracteristic în cercetări filozofice: dificultatea – aș putea spune – nu este de a găsi soluția, ci de a recunoaște drept soluție ceva ce arată ca și cum ar fi o treaptă premergătoare a ei. «Am spus deja totul. – Nu ceva ce derivă de aici, ci tocmai *asta* este soluția!» Acest lucru se află în legătură cu faptul că așteptăm în mod greșit o explicație, în timp ce o descriere este soluția dificultății, dacă o plasăm la locul ei în examinarea noastră. Dacă rămânem la ea și nu încercăm să trecem de ea. Dificultatea este aici să ne oprim."[86] Aceasta este reacția caracteristică a lui Wittgenstein față de orientarea pe care încercau să o imprime filozofiei Russell și empiriștii logici. Ea răzbate în multe pasaje din prima parte a *Cercetărilor filozofice*.[87]

*

* *

Orientări fundamental diferite ale gândirii dau socoteală de ruptura dramatică de comunicare ce s-a accentuat continuu, cu trecerea timpului, între Wittgenstein și omul care i-a fost cel mai aproape la primele începuturi ale preocupărilor sale filozofice. Lui Wittgenstein lucrurile

i-au fost pe deplin clare încă de la mijlocul anilor '30. Filozoful Russell nu l-a mai interesat. Pentru bătrânul Russell, evoluția gândirii fostului său prieten pare să fi rămas însă o enigmă. În autobiografia intelectuală, pe care a publicat-o după moartea lui Wittgenstein și după apariția *Cercetărilor*, Russell nu-și ascunde nedumerirea că Wittgenstein a putut să nesocotească cea mai de seamă dintre înzestrările sale, talentul de logician. Pe Russell îl surprindea nu numai că nu a găsit nimic interesant în *Cercetări* (ceea ce se spune aici afirmativ i s-a părut banal, remarcile critice neîntemeiate), ci și interesul pe care l-a stârnit această lucrare în lumea filozofică de limbă engleză. Ceea ce nu l-a împiedicat să formuleze cea mai drastică judecată, aceea că filozofia târzie a lui Wittgenstein este una din cele care face din lenea mintală o virtute.[88] Este puțin probabil că Wittgenstein ar fi reacționat în vreun fel față de asemenea aprecieri. Căci ele nu l-ar fi surprins. Noi putem însă asocia incapacitatea lui Russell de a înțelege ceea ce urmărea Wittgenstein cu o însemnare a acestuia, din ultimii ani ai vieții: „Carol cel Mare a încercat în zadar să învețe să scrie la bătrânețe; și tot așa, cineva poate încerca în zadar să-și însușească o mișcare a gândirii. Ea nu-i va deveni niciodată familiară."[89]

NOTE

1 Iată o remarcă autobiografică semnificativă, cuprinsă în articolul său „Atomismul logic" (1924): „Am ajuns la filozofie prin matematică sau, mai bine zis, prin dorința de a găsi un temei pentru credința în adevărul matematicii."

2 Vezi Bryan Magee, „The Philosophy of Bertrand Russell", în *Modern British Philosophy*, Secker and Warburg, London, 1971, p. 143.
3 Vezi B. Russell, *History of Western Philosophy*, Routledge, London and New York, 2004, p. 744 (trad. rom. de Drăgan Stoianovici, *Istoria filozofiei occidentale*, Humanitas, București, 2005, vol. II, p. 347.)
4 B. Russell, *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, Routledge, London and New York, 1999, p. 13.
5 *Ibidem*, p. 42.
6 Vezi *ibidem*, p. 243.
7 *Ibidem*, pp. 245-246.
8 Aceste informații și multe altele despre evoluția relațiilor dintre Russell și Wittgenstein sunt cuprinse în cartea lui Ray Monk, *Bertrand Russell. The Spirit of Solitude 1872-1921*,The Free Press, New York, 1996.
9 Citat după R, Monk, *op. cit.*, pp. 153-154.
10 *The Autobiography of Bertrand Russell*, vol. II, George Allen and Unwin, London, 1968, pp. 116 -117.
11 Vezi R. Monk, *op. cit.*, p. 532.
12 *Ibidem*, p. 534.
13 Vezi *ibidem*, pp. 567-568.
14 Vezi, în această privință, și studiul „*Tractatus*-ul și sfârșitul filozofiei", îndeosebi partea introductivă și partea finală.
15 Vezi B. Russell, „Introduction", în L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge, London and New York, 1990, p. 7.
16 *Ibidem*, p. 8.
17 *Ibidem*, p. 23.
18 Vezi P. Engelmann, *Briefe und Begegnungen*, Oldenbourg Verlag, Wien und München, 1970, p. 96.
19 B. Russell, „Introduction", în *op. cit.*, p. 8.
20 Pentru dezvoltări, vezi, în această lucrare, studiul „*Tractatus*-ul și sfârșitul filozofiei", îndeosebi capitolul „Fața mai vizibilă și fața mai puțin vizibilă a «Tractatus»-ului".
21 B. Russell, *My Philosophical Development*, George Allen and Unwin, London, 1959, p. 165.
22 Vezi B. Russell, „Introduction", în *op. cit.*, p. 23. Târziu, la bătrânețe, într-un capitol al biografiei sale intelectuale consacrate

influenței pe care a exercitat-o Wittgenstein asupra gândirii sale, Russell va spune că ceea ce susținea el atunci a devenit între timp aproape un loc comun în logică și a calificat contestarea de către Wittgenstein a posibilității de a spune ceva despre forma logică a unei propoziții adevărate și a faptului, a cărei imagine este ea, drept „o varietate logică de mistică".

23 *Ibidem*, p. 22.

24 Dora Blake, care îi va deveni soție, îi scria lui Russell la sfârșitul anului 1919, când acesta oscila între ea și o altă femeie: „Simt o indignare morală puternică împotriva atitudinii tale față de femei. Nu doresc să fiu jucăria ta sau chiar perna ta de divan; dacă nu pot să fiu tovarășa ta, atunci nu are sens, în genere, să te iubesc." (Citat după R. Monk, *op. cit.*, p. 563.)

25 *Ibidem*, p. 565.

26 R. Monk, *Wittgenstein. Das Handwerk des Genies*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1992, p. 291.

27 R. Monk, *Bertrand Russell...*, p. 456.

28 Într-un text scris în anii mai târzii (1934), *The Fate of Thomas Paine*, Russell apreciază că acest autor a propovăduit democrația drept guvernare în acord cu rațiunea, „într-un mod democratic". „În timp ce doctrina lui nu conținea nimic nou, Paine a fost un inovator prin scrisul său simplu, direct, neerudit, în așa fel încât orice om inteligent care se îndeletnicește cu munca manuală putea să-și facă o părere. Asta l-a făcut periculos [...].". (Citat după B. Russell, *Why I am not Christian and other Essays on Religion and Related Subjects*, Unwin Books, London, 1971, p. 94.)

29 Citat după R. Monk, *Bertrand Russell...*, p. 245.

30 *Ibidem*, pp. 260-261.

31 Vezi M. O'C. Drury, „Gespräche mit Wittgenstein", în (Hg.) R. Rhees, *Ludwig Wittgenstein. Porträts und Gespräche*, Suhrkamp Verlag, 1992, p. 164.

32 Fania Pascal, „Meine Erinnerungen an Wittgenstein", în (Hg.) R. Rhees, *op. cit.*, p. 48.

33 *Apud* R. Monk, *Wittgenstein...*, p. 231.

34 Vezi M. O'C Drury, „Gespräche mit Wittgenstein", în *op. cit.*, p. 166.

35 Vezi R. Rhees, „Postscript," în (ed.) F. A. Flowers III, *Portraits of Wittgenstein*, vol. 3, Thoemmes Press, Bristol, p. 275.

36 L. Wittgenstein, *Însemnări postume 1914-1951*, traducere de M. Flonta și A.-P. Iliescu, Humanitas, București, 2005, p. 120.
37 R. Rhees, *op. cit.*, p. 279.
38 Vezi M. O'C. Drury, în *op. cit.*, p. 161.
39 L. Wittgenstein, *Însemnări postume...*, pp. 26-27. Mai târziu (1947) a făcut o observație care poate apărea profetică astăzi: „S-ar putea ca știința și industria, și progresul lor să fie lucrul cel mai trainic din lumea noastră [...] și ca știința și industria să unifice lumea, după și cu nemărginite suferințe, adică s-o cuprindă într-un întreg, în care va locui, firește, orice altceva decât pacea." (p. 124)
40 Vezi Desmond Lee, „Wittgenstein 1929-1931", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. 2, p. 196.
41 M. O'C. Drury, *Gespräche mit Wittgenstein*, în *op. cit.*, pp. 160-161. Este semnificativ și modul cum a reacționat Wittgenstein atunci când i s-a vorbit despre comentariile critice pe care le-a făcut un coleg, membru al Consiliului Colegiului, cu privire la poezia lui William Blake: „El nu poate înțelege filozofia; cum te poți aștepta să înțeleagă un lucru ca poezia?" (D. A. T. Gasking, A. C. Jackson, „Ludwig Wittgenstein", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. 4, p. 146.) Nu este vorba aici atât de situarea poeziei deasupra filozofiei, cât de exprimarea regretului că ele se îndepărtează tot mai mult una de cealaltă.
42 Citat după R. Monk, *Bertrand Russell...*, p. 293.
43 B. Russell, „What I believe", în B. Russell, *Why I am not a Christian...* , pp. 69 și 72.
44 Într-o dezbatere radiodifuzată cu părintele F. C. Copleston, din 1948, Russell spunea cu referire la răspândirea pe care o au moravurile barbare: „Fie Dumnezeu vorbește doar unui foarte mic procent al omenirii – care se întâmplă să vă includă și pe dumneavoastră –, fie el afirmă în mod deliberat lucruri ce nu sunt adevărate atunci când vorbește conștiinței sălbaticilor." (B. Russell, *Why I am not a Christian...*, pp. 154-155.)
45 B. Russell, „Our Sexual Etics", în *Why I am not a Christian*, p. 125.
46 Tânărul Russell a fost caracterizat de o cunoștință apropiată drept „îndrăzneț din punct de vedere intelectual [...], un iconoclast care detestă religii și convenții sociale, suspectează sentimentul, crezând doar în «ordinea gândirii» și în ordinea lucrurilor, în logică și în știință." (Citat după R. Monk, *Bertrand Russell...*, p. 139.) Deprinderea oamenilor de a supune ceea ce

sunt înclinați să creadă examenului critic sever al rațiunii era apreciată de Russell ca având o însemnătate capitală pentru construirea unei lumi mai bune: „Obiceiul de a ne întemeia convingerile pe probe și de a le acorda doar gradul de certitudine pe care îl îndreptățesc probele, dacă ar deveni general, ar vindeca multe din relele de care suferă lumea." (B. Russell, „Preface", în *Why I am not a Christian*..., p. 10.)

47 Iată un pasaj caracteristic pentru modul cum dezvoltă Russell această temă. Referindu-se la clerici, el constată că „ei toți condamnă relații sexuale între persoane necăsătorite, care sunt îndrăgostite nebunește, dar nu sunt sigure că vor dori să trăiască împreună întreaga lor viață. Mulți dintre ei condamnă controlul nașterilor. Nici unul nu condamnă brutalitatea unui soț care o face pe soția lui să moară de prea multe sarcini. Cunosc un distins cleric a cărui soție a avut nouă copii în nouă ani. Doctorii i-au spus că, dacă va mai avea unul, va muri. Anul următor a avut un altul și a murit. Nimeni nu l-a condamnat; a păstrat beneficiul și s-a căsătorit." (B. Russell, „What I believe", în *op. cit.*, p. 59.)

48 M. O'C. Drury, *Bemerkungen zu einigen Gesprächen mit Wittgenstein*, în R. Rhees, *op. cit.*, p. 121.

49 L. Wittgenstein, *Însemnări postume*..., pp. 72, 126 și 164.

50 *Ibidem*, pp. 126-127.

51 „Ideea salvării individuale, cea care i-a consolat pe primii creștini de înrobirea lor politică, devine imposibilă de îndată ce ne eliberăm de o concepție îngustă asupra vieții bune [...]. Pentru a trăi o viață bună, în sensul cel mai deplin, un om trebuie să aibă o bună educație, prieteni, iubire, copii (dacă și-i dorește), un venit suficient pentru a-l ocroti de lipsuri și de o neliniște gravă, o bună sănătate și o muncă ce nu este neinteresantă. Toate aceste lucruri depind, în grade diferite, de comunitate și sunt favorizate sau defavorizate de evenimente politice. Viața bună trebuie să fie trăită într-o societate bună și ea nu este pe deplin posibilă altfel." (B. Russell, „What I believe", în *op. cit.*, p. 63.)

52 Despre un călugăr student, pe care l-a cunoscut atunci când începuse să studieze la Cambridge, Wittgenstein a spus: „Să citească câteva cărți bune dintr-o știință a naturii și să vadă ce gândire modestă este aceasta." (*Apud* Br. McGuiness, *Approaches to Wittgenstein*, Routledge, London and New York, 2002, p. 32.)

53 L. Wittgenstein, *Însemnări postume...*, p. 153.

54 B. Engelmann, *op. cit.*, pp. 57-58. Lui Norman Malcolm, Wittgenstein i-a spus de asemenea că el poate înțelege ideea lui Dumnezeu în măsura în care ea este cuprinsă în conștiința propriilor păcate, a propriei vinovății, dar nu și ideea unui Dumnezeu creator. Iată comentariul lui Malcolm: „Cred că ideile judecății, iertării și mântuirii erau pentru el într-un fel de înțeles, căci ele erau legate de sentimentul de aversiune față de sine, de o nevoie puternică de puritate și de un sens al incapacității omului de a se face mai bun." (N. Malcolm, *op. cit.*, p. 90.) Wittgenstein îl aprecia din această perspectivă pe Kirkegaard.

55 Vezi M. O'C. Drury, „Bemerkungen zu einigen Gespräche mit Wittgenstein", în *op. cit.*, pp. 128-129. Iată și o însemnare din 1949: „Dacă creștinismul reprezintă adevărul, atunci orice filozofie despre el este falsă." (*Însemnări postume...*, p. 159.) Lui Drury i-a spus că, din punctul lui de vedere, faptul dacă Iisus, ca persoană, a existat sau nu nu are nici o influență asupra semnificației pe care o acordă celor ce se spun în Evanghelii." (Vezi *op. cit.*, p. 147.)

56 Vezi M. O'C. Drury, „Gespräche mit Wittgenstein", în *op. cit.*, p. 148.

57 *Ibidem*, p. 155. Drury își amintește că atunci când i-a propus să citească din cartea lui Karl Barth, *Das Wort Gottes und die Teologie*, Wittgenstein i-a replicat: „Nu doresc să mai aud nimic. Singura mea impresie este cea a unei mari aroganțe" (p. 170).

58 *Ibidem*, p. 163.

59 Vezi O. K. Bouwsma, „Wittgenstein: Conversations 1949-1951", în *op. cit.*, pp. 106-107.

60 Frazier susținea că în timp ce prin magie oamenii încearcă să influențeze lucrurile în sensul dorințelor lor, prin religie ei speră să obțină îndurarea și ajutorul unor ființe puternice și nevăzute. (Vezi. J. G. Frazier, *Creanga de aur*, vol. 4, traducere de O. Nistor, Editura Minerva, București, 1980, pp. 181-183.)

61 L. Wittgenstein, *Bemerkungen über Fraziers Golden Bough*, The Brynmill Press Limited, Nottinghamshire, 1979, p. 4.

62 „Un simbol religios nu are la bază o opinie." (*Op. cit.*, p. 3.)

63 *Op. cit.*, p. 4.

64 *Op. cit.*, p. 7. Wittgenstein adaugă: „Frazier este mai sălbatic decât cei mai mulți dintre sălbaticii lui, căci aceștia nu vor fi atât de departe de înțelegerea unei chestiuni de ordin spiritual

cum este un englez din secolul al XX-lea. Explicațiile date de el obiceiurilor primitive sunt mai rudimentare decât însuși sensul acestor obiceiuri." (*Op. cit.*, p. 8.)

65 *Însemnări postume...*, pp. 94-95. Pot fi citate și alte însemnări ale lui Wittgenstein care relevă viziunea lui asupra relației dintre o experiență religioasă autentică și conștiința propriei mizerii morale. Iată doar una: „Oamenii sunt religioși în măsura în care se cred nu atât *imperfecți*, cât *bolnavi*. Orice om cât de cât cinstit crede despre sine că este într-un grad înalt imperfect, dar cel religios se crede *nenorocit*." (L. Wittgenstein, *Lecții și convorbiri despre estetică, psihologie și credința religioasă*, traducere de M. Flonta și A.-P. Iliescu, Humanitas, București, 2005, p. 161.)

66 „Creștinismul spune între altele, cred eu, că toate învățăturile bune nu ajută la nimic. Trebuie să schimbăm *viața*. (Și *orientarea* vieții.)" (*Op. cit.*, p. 107.)

67 Vezi, în această privință, R. Harré, „Wittgenstein: Science and Religion", în *Philosophy*, 76, 2001 și, îndeosebi, N. Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1994, pp. 9-23.

68 Vezi, de exemplu, Peter Whinch, „Discussion of Malcolm's Essay", în N. Malcolm, *op. cit.*, pp. 119-120.

69 *Însemnări postume...*, p. 112.

70 Unul dintre cei care au făcut cunoscute principiile programatice ale Cercului de la Viena în lumea de limbă engleză, filozoful britanic Alfred Ayer, scria încă în 1935, în „Cuvântul înainte" al primei ediții a cunoscutei sale cărți *Language, Truth and Logic*: „Punctele de vedere susținute în acest studiu își au originea în tezele lui Bertrand Russell și Wittgenstein, care, la rândul lor, sunt consecința logică a empirismului lui Berkeley și Hume."

71 Au apărut articole și cărți care conțineau asemenea expresii chiar în titlul lor. Reprezentativ este volumul *The Revolution in Philosophy*, McMillan, London, 1956, care strânge laolaltă textele unor conferințe despre Frege, Russell, Moore, Wittgenstein, Cercul de la Viena, cu o introducere de Gilbert Ryle. Că Wittgenstein a fost unul din inițiatorii „revoluției în filozofie" de la începutul secolului al XX-lea era ceva acceptat drept neproblematic. În prefața traducerii germane a lucrării mai sus amintite a lui Ayer, Herbert Herring scria: „Ideile filozofice ale

Cercului de la Viena, ale lui Russell și Moore, se întâlnesc în mintea unui gânditor care nu a aparținut, ce-i drept, Cercului de la Viena, dar a fost foarte apropiat modului de gândire al acestuia și a avut influența cea mai durabilă asupra dezvoltării pozitivismului logic și a analizei logice." (A. J. Ayer, *Sprache, Wahrheit und Logik*, Reclam, Stuttgart, 1970, p. 231.) Sunt aprecieri care au reprezentat mult timp un loc comun.

71a Într-un paragraf din cartea sa *Sintaxa logică a limbajului*, intitulat „Logică a științei în loc de filozofie", Carnap scria: „Teza mai precisă că filozofia nu poate să fie nimic altceva decât analiza logică a noțiunilor și propozițiilor științifice (adică ceea ce vrem să numim logica științei) a fost susținută, întemeiată amănunțit și cercetată în consecințele ei în mod special de Wittgenstein și de Cercul de la Viena." (R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, Verlag von Julius Springer, Wien, 1934, p. 206.)

72 Citat după Wolfgang R. Köhler, „Der Wiener Kreis", în *Frankfurter Rundschau*, 20 ian. 1979.

73 Vezi R. Carnap, „Wittgenstein and the Vienna Circle", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. 2, pp. 172-176. Chiar și nuanțele pe care le introduce Carnap când discută relația dintre programul Cercului și *Tractatus* au lipsit mult timp în literatura istorico-filozofică. Herbert Feigl, un membru al Cercului emigrat în Statele Unite, afirma, referindu-se la pozitivismul logic, într-un text publicat în 1969: „După cum bine se știe, a fost mai întâi influența lui Ludwig Wittgenstein și Rudolf Carnap, care a inițiat faza lui timpurie – o nouă și radicală îndepărtare de căile tradiționale ale filozofării." (H. Feigl, „The Origin and Spirit of Logical Positivism", în (eds.) P. Achinstein, St. P. Barker, *The Legacy of Logical Positivism*, The John Hopkins Press, Baltimore, 1969, p. 3.)

74 Identificând drept trăsături distinctive ale „filozofiei austriece" cerința caracterului științific și acceptarea idealurilor științelor naturii, empirismul și atitudinea critică față de limbaj, Rudolf Haller lasă să se înțeleagă că ele pot fi regăsite în gândirea tânărului Wittgenstein. (Vezi R. Haller, *Fragen zu Wittgenstein und Aufsätze zur österreichischen Philosophie*, Editions Rodopi, Amsterdam, 1986, pp. 38-39.) Mai nuanțate sunt judecățile lui Peter Kampits. (Vezi P. Kampits, *Între aparență și realitate. O istorie a filozofiei austriece*, traducere de R. G. Pârvu, Humanitas, București, 1999, pp. 220-222.) În cuprinzătoarea sa monografie

consacrată Cercului de la Viena, Friedrich Stadler, comparându-l pe Wittgenstein cu Carnap, formulează concluzii sensibil diferite, scriind: „Pe de o parte, Wittgenstein cel extrem de scrupulos, năzuind spre moralitate, gândind aforistic, de cealaltă parte, gânditorul sistematic cu program, logicianul rece și empiristul cu ambiții luministe, ca prototip al modernității filozofice. Îl vedem astfel la un pol pe sensibilul gânditor solitar, pentru care critica limbajului, claritatea și exactitatea sunt o preocupare morală, la celălalt pe intelectualul care este obișnuit să lucreze în colectiv, cu intenții practic-politice, în special cu o filozofie și o concepție științifică despre lume, ca mijloc pentru structurarea conștientă a vieții și pentru îmbunătățirea lumii." (Fr. Stadler, *Studien zum Wiener Kreis*, Suhrkamp Verlag, 1997, p. 481.)

75 O. K. Bouwsma, *op. cit.*, p. 106. Wittgenstein a reluat această temă cu ocazia unei discuții pe care au avut-o la Oxford, în ianuarie 1951: „Din nou a spus ceva despre fleacurile pe care le publică oamenii, scriind după ce au încetat să gândească. Ei nu știu când să se oprească. Russell!" (*op. cit.*, p. 122). Și Malcolm își amintea că Wittgenstein a spus odată, zâmbind: „Russell nu se omoară cu filozofia!"

76 J. N. Findlay, „My Encounters with Wittgenstein", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. 3, p. 117.

77 Russell adăuga, într-o paranteză, că unei asemenea afirmații i se opun unele „tendințe noi". Ținând seama de considerațiile lui depreciative asupra filozofiei târzii a lui Wittgenstein, este plauzibil că o avea în vedere, în primul rând, pe aceasta.

78 Fr. Waismann, *The Principles of Linguistic Philosophy*, edited by R. Harré, Macmillan, London, 1965, p. 4.

79 „Copilul folosește, de regulă, un cuvânt ca «bun» mai întâi pentru hrană. Ceea ce e deosebit de important în învățare sunt gesturile și expresiile faciale exagerate. Cuvântul se învață ca substitut pentru o expresie facială sau pentru un gest. [...] Ce *face* dintr-un cuvânt o interjecție aprobativă? Nu forma cuvântului, ci jocul de limbaj în care apare el. (Dacă ar trebui să arăt care este principala greșeală a filozofilor din generația actuală, inclusiv a lui Moore, aș spune că ea este următoarea: atunci când privesc limbajul, ei consideră forma cuvintelor, nu modul cum este ea folosită.) Limbajul este o parte componentă a unui mare număr de activități. [...] Ne concentrăm nu asupra

cuvintelor «bun» sau «frumos», care nu spun mare lucru îndeosebi în propozițiile subiect-predicat («Acesta e frumos.»), ci asupra împrejurărilor în care sunt ele rostite, asupra situațiilor foarte complicate în care survine expresia estetică, situații în care expresia în sine ocupă un loc aproape neglijabil. [...] În limitele acestor limbaje primitive nu apare deloc problema cu privire la ce anume semnifică aceste cuvinte, la ceea ce desemnează ele, de fapt, la ceea ce numim «frumos» sau «bun»." (L. Wittgenstein, *Lecții și convorbiri despre estetică...*, pp. 27-29.)

80 Vezi R. Rhees, „Ludwig Wittgenstein: A Symposium", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. 4, p. 157.

81 Vezi L. Wittgenstein, *Zettel*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1967, p. 83. Pentru ceea ce are în vedere Wittgenstein prin *Übersichtlichtkeit*, vezi studiul „Înțelegerea filozofică: a vedea mai bine", îndeosebi capitolul „Ce este «înțelegerea» și cum poate fi ea obținută?"

82 *Ibidem*, p. 95. Iată ce nota Wittgenstein într-un manuscris intitulat „Cauză și efect: înțelegere intuitivă", publicat în 1976 în revista *Philosophia*: „Doresc să spun: este caracteristic pentru limbajul nostru că el crește pe temelia unor forme de viață trainice, a acțiunii sistematice. Funcția lui este determinată, *înainte de toate*, de acțiunea a cărei însoțitoare este. Noi avem o idee cu privire la acele forme de viață care sunt primitive și la acelea care iau naștere din acestea. Credem că cel mai primitiv plug a existat înaintea celui mai complicat."

83 „The Two Philosophies of Wittgenstein. Conversations with David Pears", în *Modern British Philosophy*, p. 46.

84 „Neuronen sind nicht böse", în *Der Spiegel*, 31, 2007, pp. 117-123.

85 *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1932-1935*, pp. 4-5. Acestui pasaj îi corespunde unul din *Caietul albastru*: „Deosebirea dintre gramatica cuvântului «temei» și cea a cuvântului «cauză» este foarte asemănătoare cu deosebirea dintre gramatica cuvântului «motiv» și cea a cuvântului «cauză». Despre cauză se poate spune că nu poate fi *cunoscută*, despre ea putem *face* doar conjecturi. Pe de altă parte, se spune adesea: «Cu siguranță că trebuie să știu de ce am făcut-o.», atunci când se vorbește despre *motiv*. Dacă spun : «Putem numai *presupune* cauza, dar motivul îl *cunoaștem*, acest enunț se va dovedi mai târziu a fi unul gramatical.»" (L. Wittgenstein, *Caietul albastru*, ediția a doua, Humanitas, București, 2005, p. 53.) Iată și alte două însemnări:

„Copilul învaţă să meargă, să se târască, să se joace. El nu învaţă să se joace voluntar şi involuntar. Dar ce anume face mişcările jocului voluntare? – Cum ar fi dacă ele ar fi involuntare? Tot aşa, aş putea întreba: ce face ca aceste mişcări să fie cele ale unui joc? – Caracterul lor şi ambianţa lor." „Care sunt semnele mişcării involuntare? Ea nu urmează ordine, ca şi acţiunea voluntară. Există un «Hai aici!», «Du-te acolo!», «Fă această mişcare cu braţul!»; dar nu «Fă să-ţi bată inima!»" (*Zettel*, pp. 102-103.)

86 L. Wittgenstein, *Zettel*, p. 58.

87 Iată doar două: „[...] ca şi cum propoziţiile noastre obişnuite, vagi, nu ar avea încă un sens cu totul ireproşabil şi ar trebui să construim un limbaj perfect. Pe de altă parte, pare clar: acolo unde există sens trebuie să existe ordine perfectă. Prin urmare, ordinea perfectă trebuie să fie proprie şi celor mai vagi propoziţii." (§ 98) „Cu cât observăm mai îndeaproape limbajul real, cu atât va fi mai puternic conflictul dintre acesta şi cerinţa noastră. (Puritatea de cristal a logicii nu mi-a fost, totuşi, *dată*; ci ea a fost o cerinţă.) [...] Am ajuns pe o gheaţă lucie, unde lipseşte frecarea, prin urmare condiţiile sunt într-un anumit sens ideale, şi tocmai de aceea nu putem să ne mişcăm. Vrem să ne mişcăm; atunci avem nevoie de frecare. Înapoi pe terenul zgrunţuros!" (§ 107)

88 Este instructiv să comparăm această lipsă de reţinere cu reacţia unuia dintre executorii testamentari ai lui Wittgenstein, care a fost, ca şi Russell, un filozof de orientare logică, G. H. von Wright. În „Introducerea" unei cărţi care adună contribuţii ale sale la cercetări istorice asupra operei lui Wittgenstein, von Wright va scrie: „Nu am fost capabil să-l urmez foarte bine în munca mea, nu numai deoarece gândirea mea nu poate atinge standardele pe care le-a pus el, ci, de asemenea, deoarece stilul său de gândire este atât de diferit de al meu. Îl admir, dar nu pot nici cel puţin să încerc să-l imit."

89 L. Wittgenstein, *Însemnări postume...*, p. 146.

BIBLIOGRAFIE

Lucrări de Wittgenstein

Wittgenstein, Ludwig, *Bemerkungen über Fraziers Golden Bough*, The Brynmill Press Limited, Nottinghamshire, 1979.

Wittgenstein, Ludwig, *Briefe*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980.

Wittgenstein, Ludwig, *Caietul albastru*, ediţia a doua, traducere de M. Dumitru, M. Flonta, A.-P. Iliescu, Humanitas, Bucureşti, 2005.

Wittgenstein, Ludwig, *Cercetări filozofice*, traducere de M. Dumitru şi M. Flonta, Humanitas, Bucureşti, 2004.

Wittgenstein, Ludwig, *Despre certitudine*, traducere de Ion Giurgea, Humanitas, Bucureşti, 2005.

Wittgenstein, Ludwig, *Eine philosophische Betrachtung (Das braune Buch)*, în *Werkausgabe*, ed. cit., Bd. V.

Wittgenstein, Ludwig, *Lecţii şi convorbiri despre estetică, psihologie şi credinţa religioasă*, traducere de M. Flonta şi A.-P. Iliescu, Humanitas, Bucureşti, 2005.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Gramatik*, în *Werkausgabe*, ed. cit., Bd. IV.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Bemerkungen*, în *Werkausgabe*, ed. cit., Bd. II.

Wittgenstein, Ludwig, *Însemnări postume 1914-1951*, traducere de M. Flonta şi A.-P. Iliescu, Humanitas, 2005.

Wittgenstein, Ludwig, *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932-1935*, edited by Alice Ambrose, Prometheus Books, New York, 1979.

Wittgenstein, Ludwig, „O conferinţă despre etică", traducere de C. Partenie, în (ed.) M. Flonta, *Filozoful Rege?*, Humanitas, Bucureşti, 1992.

Wittgenstein, Ludwig, *Tagebücher 1914-1916*, în L. Wittgenstein, *Werkausgabe*, Bd. I, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducere de M. Dumitru și M. Flonta, Humanitas, 2001.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, translated by C. K. Ogden, Routledge, London and New York, 1990.

Wittgenstein, Ludwig, *Vorlesungen 1930-1935*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989.

Wittgenstein, Ludwig, *Werksausgabe*, Bd. III, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984.

Wittgenstein, Ludwig, *Zettel*, edited by E. M. Anscombe and G. H. von Wright, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1967.

Publicații ale autorului despre filozofia lui Wittgenstein

„Cum se poate vorbi cu sens despre ceea ce este cert și ceea ce este îndoielnic?", în L. Wittgenstein, *Despre certitudine*, Humanitas, București, 2005, pp. 9-46.

„Dincolo de idealul științei. De la «Tractatus» la «Cercetări filozofice»", în *Analele Universității București*, Filozofie, 2003, pp. 3-19.

„În ajutorul cititorului", în L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Humanitas, București, 2001, pp. 25-73.

„Înțelegerea filosofică: «A vedea mai bine»", în (ed.) M. Flonta, Gh. Ștefanov, *Ludwig Wittgenstein în filosofia secolului XX*, Polirom, Iași, 2001, pp. 97-105.

„Ludwig Wittgenstein și Philosophia perennis", în *Revista de Filosofie*, nr. 3-4, 2001, pp. 369-376.

„Ludwig Wittgenstein și tradiția filosofică", în M. Flonta, *Cum recunoaștem pasărea Minervei? Reflecții asupra percepției filozofiei în cultura românească*, Editura Fundației Culturale Române, 1998, pp. 171-200.

„Notă introductivă", în L. Wittgenstein, *Caietul albastru*, ediția întâi, Humanitas, 1993, pp. 5-20, ediția a doua, Humanitas, București, 2005, pp. 7-22.

„Notă istorică", în L. Wittgenstein, *Cercetări filozofice*, Humanitas, București, 2004, pp. 8-20.

„Notă istorică", în L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Humanitas, București, 2001, pp. 5-24.

„Russell și Wittgenstein: apropiere și despărțire", în *Revista de Filosofie*, nr. 5-6, 2002, pp. 625-640.

Volume despre viața sau opera lui Wittgenstein

Anscombe, Elisabeth, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Hutchinson, London, 1959.

Bartley, William W., *Wittgenstein, ein Leben*, Siedler Taschenbücher, München, 1999.

(Hg.) Baum, Wilhelm, *Geheime Tagebücher 1914-1916*, herausgegeben und dokumentiert von Wilhelm Baum, Verlag Turia & Kant, Wien, 1991.

Bezzel, Ch., *Wittgenstein zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 1988.

Black, M., *A Companion to Wittgenstein's „Tractatus"*, Cambridge University Press, 1971.

Diamond, Cora, *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, The MIT Press, Cambridge Mass., 1991.

Engelmann, Paul, *Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen*, Oldenbourg Verlag, Wien und München, 1970.

(Ed.) Flowers III, F. A., *Portraits of Wittgenstein*, edited and introduced by F. A. Flowers III, Thoemmes Press, Bristol, 1999.

Grayling, A. C., *Wittgenstein*, traducere de Gh. Ștefanov, Humanitas, București, 1996.

Griffin, J., *Wittgenstein's Logical Atomism*, University of Washington Press, Washington, 1969.

Hacker, P. M. S., *Insight and Illusion*, revised Edition, Oxford University Press, 1986.

Haller, R., *Fragen zu Wittgenstein und Aufsätze zur österreichischen Philosophie*, Editions Rodopi, Amsterdam, 1986.

Hintikka, Jaakko, *On Wittgenstein*, Wadsworth, Boston, 2000.

Iliescu, Adrian-Paul, *Why Philosophy is Bound to Err*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, 2000.

Janik, Allan și Toulmin, Stephen, *Viena lui Wittgenstein (1973)*, traducere de Mircea Flonta, Humanitas, 1998.

Kenny, A., *Wittgenstein*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974.

Kienzler, Wolfgang, *Wittgensteins Wende zu seiner Spätphilosophie 1930-1932*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997.

Kripke, S.A., *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Blackwell, Oxford, 1982.

(Hg.) Lütterfelds, W. und Roser, A., *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1999.

McGinn, Marie, *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, Routledge, London and New York, 1997.

Malcolm, Norman, *Ludwig Wittgenstein: Ein Erinnerungsbuch*, Oldenbourg Verlag, München und Wien, 1961.

Malcolm, Norman, *Wittgenstein: A Religious Point of View*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1994.

Malcolm, Norman, *Wittgenstein: Nothing is Hidden*, Basil Blackwell, Oxford, 1988.

McGuiness, Brian, *Approaches to Wittgenstein*, Routledge, London, 2002.

McGuiness, Brian, *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1991.

McGuiness, Brian, *Wittgensteins frühe Jahre*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1988.

(Hg.) Mersch, D., *Gespräche über Wittgenstein*, Passagen Verlag, Wien, 1991.

Monk, Ray, *How to Read Wittgenstein?*, Granta Books, London, 2005.

Monk, Ray, *Wittgenstein. Das Handwerk des Genius*, traducere din engleză de H. G. Holl și E. Rathgeb, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart, 1992.

(Hg.) Nedo, M., Ranchetti, M., *Wittgenstein. Sein Leben in Bildern und Texten*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1983.

Pears, D., *The False Prison. A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, Clarendon Press, Oxford , vol. I și II, 1987.

Rhees, Rush, *Discussions of Wittgenstein*, Routledge, London, 1970.

Rhees, Rush, (Hg.), *Ludwig Wittgenstein. Porträts und Gespräche*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992.

Schulte, Joachim, *Wittgenstein. Eine Einführung*, Reclam, Stuttgart, 1989.

Stegmüller, W., *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1978.

Stenius, Erik, *Wittgensteins „Traktat". Eine kritische Darlegung seiner Hauptgedanken*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969.

Von Savigny, Eike, *Der Mensch als Mitmensch*, Deutscher Taschenbuchverlag, München, 1996.

Von Savigny, Eike, *Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen". Ein Kommentar für Leser*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, Bd. I.

Von Wright, C. H., *Wittgenstein*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1990.

Whinch, P., *Trying to Make Sense*, Basil Blackwell, Oxford, 1987.

Articole și studii despre viața sau opera lui Wittgenstein

Ambrose, Alice, „Ludwig Wittgenstein: A Portrait", în *Portraits of Wittgenstein*, edited and introduced by F. A. Flowers III, Thoemmes Press, Bristol, 1999, vol. II.

Ayer, A. J., „Recollections of Ludwig Wittgenstein", în *Portraits of Wittgenstein*, ed. cit., vol. III.

Amos, Knut Olav and Larsen, Rolf, *Ludwig Wittgenstein in Norway 1913-1950*, în *Portraits of Wittgenstein*, edited and introduced by F. A. Flowers III, Thoemmes Press, Bristol, 1999.

Bewan, Joan, „Wittgenstein's last Year", în *Portraits of Wittgenstein*, ed. cit., vol. IV.

Bouwsma, O. K., „Wittgenstein: Conversations 1949-1951", în *Portraits of Wittgenstein*, ed. cit., vol. IV.

Briton, Karl, „Portraits of a Philosopher", în *Portraits of Wittgenstein*, vol. II.

Carnap, R., „Wittgenstein and the Vienna Circle", în *Portraits of Wittgenstein*, ed. cit., vol. II.

Drury, M. O'C., „Bemerkungen zu einigen Gesprächen mit Wittgenstein", în (Hg.) R. Rhees, *Ludwig Wittgenstein. Porträts und Gespräche*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992.

Drury, M. O'C., *Conversations with Wittgenstein*, în *Portraits of Wittgenstein*, ed. cit., vol. III.

Drury, M. O'C., „Gespräche mit Wittgenstein", în *Ludwig Wittgenstein. Porträts und Gespräche*, ed. cit.

Engelmann, P., *Ludwig Wittgenstein. Briefe unde Begegnungen*, Oldenbourg Verlag, München, 1970.

Findlay, J. N., „My Encounters with Wittgenstein", în *Portraits of Wittgenstein*, ed. cit., vol. III.

Gasking, D. A. T., și Jackson, A. C., „Ludwig Wittgenstein", în *Portraits of Wittgenstein*, ed. cit., vol. IV.

Gass, William H., „A Memory of a Master", în *Portraits of Wittgenstein*, ed. cit., vol. IV.

Geach, Peter, „Last Lectures 1946-1947", în *Portraits of Wittgenstein*, ed. cit., vol. III.

Goddard, Leonard and Judge, Brenda, „The Metaphysics of Tractatus", în *Australasian Journal of Philosophy*, Monograph No. 1, 1982.

Graver, Newton, „Die Unbestimmtheit der Lebensformen", în (Hg.) W. Lütterfelds, A. Roser, *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1999.

Harré, Rom, „Wittgenstein: Science and Religion", în *Philosophy*, 76, 2001.

Hausmann, Luise, Hargrove, Eugene C., „Wittgenstein in Austria as a Elementary School Teacher", în (ed.) F. A. Flowers III, *Portraits of Wittgenstein*, ed. cit.

Hetherington, George, „Wittgenstein in Ireland", în *Portraits of Wittgenstein*, ed. cit., vol. IV.

Ishiguro, Heidé, *Can the World impose Structure on the Language*, în (Hg.) R. Haller, J. Brandl, *Wittgenstein. Eine Neubewertung*, Bd. I, Verlag Holder-Pichler-Temsky, Wien, 1990.

King, John, „Erinnerungen an Wittgenstein", în *Ludwig Wittgenstein. Porträts und Gespräche*, ed. cit.

Lee, Desmond, „Wittgenstein 1929-1931", în *Portraits of Wittgenstein*, ed. cit., vol. II.

Mahom, Ioseph, „The Great Philosopher who came to Ireland", în *Portraits of Wittgenstein*, ed. cit., vol. IV.

Magee, Bryan, „Dialogue with John Searle", în (ed.) Bryan Magee, *The Great Philosophers. An Introduction to Western Philosophy*, Oxford University Press, 1987.

Mays, Wolfe, „Recollections of Wittgenstein", în *Portraits of Wittgenstein*, ed. cit., vol. III.

(Hg.) McGuiness, Brian, *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann*, în L. Wittgenstein, *Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, Bd. III.

Moore, G. E., *Wittgenstein's Lectures in 1930-1933*, în *Portraits of Wittgenstein*, ed. cit., vol. II.

Nedo, Michael, „Ludwig Wittgenstein: A Cronology", în *Portraits of Wittgenstein*, ed. cit., vol. I.

Parak, F., „Wittgenstein in Montecassino", în *Geheime Tagebücher 1914-1916*, herausgegeben und dokumentiert von Wilhelm Baum, Verlag Turia & Kant, Wien, 1991.

Partridge, Frances, „Memories of Ludwig Wittgenstein", în *Portraits of Wittgenstein*, ed. cit., vol. II.

Pârvu, Ilie, „«Mein Grundgedanke ist...». The Structural Theory of Representation as the Metaphysics of Wittgenstein's «Tractatus Logico-Philosophicus»", în *Synthese*, 129, 2001.

Pinsent, David, „Extracts from the Diary of David Pinsent 1912-1914", în *Portraits of Wittgenstein*, ed. cit.

Redpath, Th., „A Student's Memoir", în *Portraits of Wittgenstein*, ed. cit., vol. III.

Rhees, R., „Ludwig Wittgenstein: A Symposium", în *Portraits of Wittgenstein*, ed. cit., vol. IV.

Rhees, R., „Postscript", în *Portraits of Wittgenstein*, ed. cit., vol. III.

Rorty, Richard, „Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache", în (Hg.) Br. McGuiness, *Der Löwe spricht... wir können ihn nicht verstehen*, ed. cit.

Russell, B., „Introduction", în L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge, London and New York, 1990.

Russell, B., *My Philosophical Development*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1959.

Russell, B., *The Autobiography of Bertrand Russell*, George Allen and Unwin, London, 1968, vol. II.

Sellars, Wilfrid, „Towards a Theory of the Categories", în (eds.) L. Forster, J. Swanson, *Experience and Theory*, Duckworth, London, 1970.

Strawson, P., „Kritische Notiz zu einigen Begriffen in Wittgensteins Philosophie", în *Über Wittgenstein*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969.

Tranøy, Knut E., „Wittgenstein in Cambridge 1949-1951: Some Personal Recollections", în *Portraits of Wittgenstein*, ed. cit., vol. IV.

Tilman, W. G., „Ludwig Wittgenstein", în *Portraits of Wittgenstein*, ed. cit., vol. III.

Whinch, Peter, „Discussion of Malcolm's Essay", în N. Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View*, Cornell University Press, Ithaca, New York,1994.

Wisdom, J., *Ludwig Wittgenstein, 1934-1937*, în *Portraits of Wittgenstein*, ed. cit., vol. II.

Wittgenstein, Hermine, „Mein Bruder Ludwig", în Rush Rhees, *Ludwig Wittgenstein. Porträts und Gespräche*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992.

Von Wright, George, „A Biographical Sketch", în *Portraits of Wittgenstein*, ed. cit., vol. I.

Von Wright, George, „The strongest Impression any Man ever made on me", în *Portraits of Wittgenstein*, ed. cit., vol. IV.

Bibliografie auxiliară

(Eds.) Achinstein, P. and Barker, St. P., *The Legacy of Logical Positivism*, The John Hopkins Press, Baltimore, 1969.

Ayer, A. J., *Sprache, Wahrheit und Logik*, Reclam, Stuttgart, 1970.

Boltzmann, L., *Despre dezvoltarea metodelor fizicii teoretice în ultimul timp*, (1899), în L. Boltzmann, *Scrieri*, traducere de A. Bandi, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981.

Carnap, R., *Intellectual Autobiography*, în (ed.) P. A. Schilpp, *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court, La Salle, Illinois, 1963.

Carnap, R., *Logische Syntax der Sprache*, Verlag von Julius Springer, Wien, 1934.

Carnap, R., *W. V. Quine on Logical Truth*, în (ed.) P. A. Schilpp, *The Philosophy of Rudolf Carnap*, ed. cit.

Dummet, M., *Originile filozofiei analitice*, traducere de I. Biriș, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2004.

(Ed.) Engel, P., *Précis de philosophie analytique*, P.U.F., Paris, 2000.

(Eds.) Halle, B. and Wright, Cr., *A Companion to the Philosophy of Language*, Blackwell, Oxford, 2000.

Hertz, Heinrich, *Die Prinzipien der Mechanik in neuen Zusammenhängen dargestellt*, Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1894.

Johnson, Paul, *Intelectualii*, traducere de Luana Stoica, Humanitas, București, 1999.

Kampits, P., *Între aparență și realitate. O istorie a filozofiei austriece*, traducere de R. G. Pârvu, Humanitas, București, 1999.

Köhler, Wolfgang R., „Der Wiener Kreis", în *Frankfurter Rundschau*, 20 ian. 1979.

Liiceanu, Gabriel, *Jurnalul de la Păltiniș*, Humanitas, București, 1991.

Magee, Brayn, „The Philosophy of Bertrand Russell", în *Modern British Philosophy*, Secker and Warburg, London, 1971.

Monk, Ray, *Bertrand Russell. The Spirit of Solitude 1872-1921*, The Free Press, New York, 1996.

Noica, Constantin, *Jurnal de idei*, Humanitas, București, 1990.

Popper, K. R., *Conjecturi și infirmări*, traducere de C. Stoenescu, D. Stoianovici, Editura Trei, București, 2001.

Russell, B., *O istorie a filozofiei occidentale*, traducere de Drăgan Stoianovici, Humanitas, București, vol. II, p. 347.

Russell, B., *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, Routledge, London and New York, 1999.

Russell, B., *Why I am not Christian and other Essays on Religion and Related Subjects*, Unwin Books, London, 1971.

Schlick, M., „Cotitura filozofiei", traducere de M. Flonta, în M. Schlick, *Formă și conținut. O introducere în gândirea filozofică*, Editura Pelican, Giurgiu, 2003.

Schlick, M., *Viitorul filozofiei*, traducere de Angela Teșileanu, în *op. cit.*

Stadler, Friedrich, *Studien zum Wiener Kreis*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997.

Von Kutschera, Franz, *Sprachphilosophie*, völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, W. Fink Verlag, München, 1975.

Waismann, Fr., *The Principles of Linguistic Philosophy*, edited by R. Harré, Macmillan, London, 1965.

Redactor
DRAGOŞ DODU

Tehnoredactor
MANUELA MĂXINEANU

DTP
DUMITRU OLTEANU

Corector
IULIANA POP

Apărut 2008
BUCUREŞTI – ROMÂNIA

Lucrare executată la S.P. „BUCUREŞTII NOI"

Cartea de față urmărește, în principal, două obiective greu de armonizat. Primul este o prezentare a stilului gândirii lui Wittgenstein, a locului ei în peisajul filozofic de ansamblu. O prezentare ce se dorește a fi accesibilă pentru cititorul cu pregătire filozofică, dispus să o parcurgă cu atenție și să o confrunte tot timpul cu texte scrise de filozoful austriac. Al doilea obiectiv este formularea și susținerea unor puncte de vedere și interpretări personale, în confruntare cu o parte a imensei literaturi de comentariu și exegeză. Aceste două obiective sunt, de cele mai multe ori, strict despărțite în literatura de largă circulație internațională despre Wittgenstein, publicată îndeosebi în limba engleză. Pentru cel ce se adresează cititorului român de astăzi, primul obiectiv va fi, desigur, prioritar. Urmărirea lui va veni în întâmpinarea interesului majorității celor care vor lua în mână această carte. Se va înțelege însă că autorului i-a fost greu să-l urmărească într-un mod cu totul impersonal, să se abțină să spună lucruri care ar putea să intereseze pe aceia, mult mai puțini, care au investit deja în studiul operei filozofului.

MIRCEA FLONTA


ISBN 978-973-50-2109-2